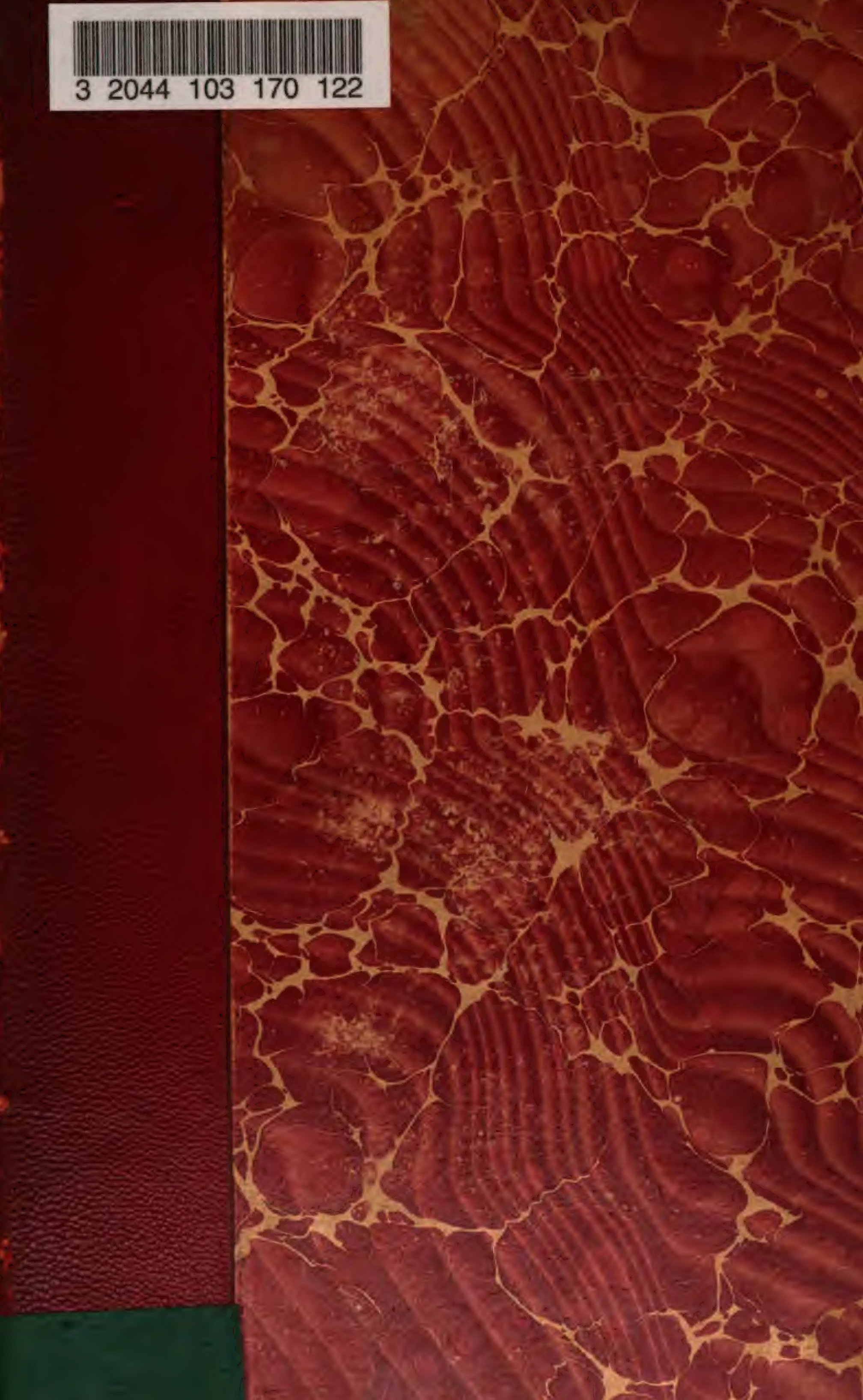
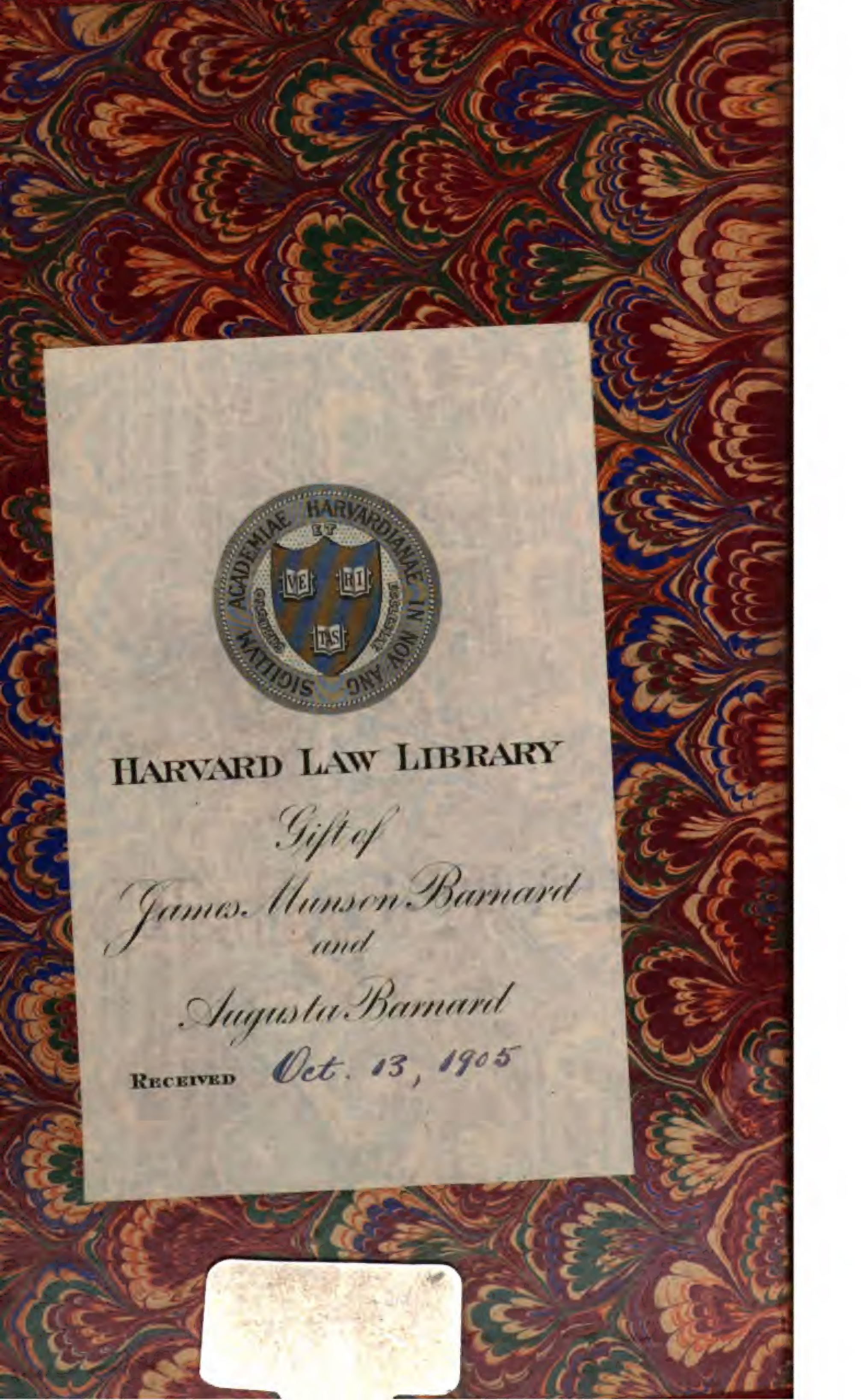

3 2044 103 170 122


SIGILLVM ACADEMIAE HARVARDIANAE IN NOV ANG
VE RI TAS



FRANCE

PRÉPARATION

À

L'ÉTUDE DU DROIT

AUTRES OUVRAGES DU MÊME AUTEUR :

Traité théorique et pratique d'économie politique, 2 vol. in 8°. . . . . 15 fr. »

Etudes sur la science sociale, 1 vol. in-8°. . . . . 7 fr. 50

L'héritage de la révolution. *Questions constitutionnelles.* 1 vol. in-8°. . . 5 fr. »

Liberté et socialisme, ou discussion des principes de l'organisation du travail industriel. 1 vol. in 8°. . . . . 7 fr. 50

La banque libre. Exposé des fonctions du commerce de banque et de son application à l'agriculture, suivi de divers écrits de controverse sur la liberté des banques. 1 vol. in-8°. . . . . 6 fr. »

Précis de morale rationnelle. 1 vol. in-32. . . . . 1 fr. »

Traité sommaire d'économie politique. 1 vol. in-18. . . . . 2 fr. »

Manuel des affaires, ou traité théorique et pratique des entreprises industrielles, commerciales et agricoles. 1 vol. in 8°. . . . . 7 fr. 50

Traité théorique et pratique des opérations de banque 1 vol. in-8°. . . . 7 fr. 50

Traité élémentaire de comptabilité. 1 vol. in-18. . . . . 2 fr. »

TRADUCTIONS :

L'ancien droit, considéré dans ses rapports avec l'histoire de la société primitive et avec les idées modernes, par HENRY SUMNER MAINE. 1 vol. in-8°. . . . . . 7 fr. 50

Des devoirs respectifs des classes de la société, par M. GRAHAM SUMNER. 1 vol. in 32. . . . . 2 fr. 0

Saint-Denis. — Imprimerie Ch. LAMBERT, 17, rue de Paris.

PRÉPARATION

A

L'ÉTUDE DU DROIT

ÉTUDE DES PRINCIPES

PAR

J.-G. COURCELLE SENEUIL

« Comme il n'y a rien de plus nécessaire dans les sciences que d'en posséder les premiers principes, et qu'en chacune on commence par établir les siens..., il est important de considérer quels sont ceux des lois, pour connaître la nature et la fermeté des règles qui en dépendent. »

DOMAT. *Lois civiles. Des premiers principes.*

PARIS

LIBRAIRIE GUILLAUMIN ET Cie

Éditeurs du *Journal des Économistes*, de la *Collection des principaux Économistes*,
du *Dictionnaire de l'Économie politique*,
du *Dictionnaire du Commerce et de la Navigation*, etc.

RUE RICHELIEU, 14

1887

Rec. Oct. 13, 1905.

PRÉFACE

Lorsque j'entrai, il y a cinquante-quatre ans, à l'Ecole de droit de Paris, j'y dus suivre deux cours : l'un avait pour thème les Institutes, l'autre les deux premiers livres du Code civil. Le premier m'intéressa vivement. L'auteur des Institutes avait voulu suivre une méthode rationnelle et rendre l'étude du droit attrayante en s'attachant à l'exposition des principes : il est vrai que les premières notions présentées à l'étudiant ne semblaient ni bien claires, ni suffisantes, mais le professeur passait outre sans insister : il avait d'ailleurs l'intelligence vive et subtile, une élocution facile et une connaissance très sérieuse du droit romain. On l'écoutait avec intérêt. Le cours du Code civil au contraire, me rebuta tout d'abord. Le texte manifestait des idées mal classées, de la confusion dans les matières, et une rédaction dont la précision laissait beaucoup à désirer. Le professeur suivait ce texte scrupuleusement, expliquait, expliquait, expliquait tant et tant, signalait des difficultés si nombreuses, sans s'élever jamais au-dessus

de la lettre, que je finissais par n'y rien comprendre et regretter qu'on n'eût pas fait pour notre Code civil des Institutes, partant des principes du droit public et dégageant les grandes lignes de notre droit civil.

A mesure que j'avançais dans l'étude, ces premières impressions devenaient plus fortes. Il fallait entrer plus avant dans le Code civil, étudier la procédure et enfin le droit administratif, quitter les Institutes pour le Digeste. Au lieu de découvrir les principes après lesquels j'aspirais, je voyais les détails se multiplier sans fin; les lacunes et les contradictions apparaissaient d'autant plus éclatantes qu'on semblait, ou ne pas les voir, ou vouloir nous les cacher.

J'éprouvais la curiosité de savoir quelle était la place du droit dans l'ensemble des connaissances humaines et surtout d'où venait le droit de propriété, qui tenait une si grande place dans la législation. Il y avait un cours de droit naturel annoncé sur l'affiche, mais le professeur ne le faisait pas. Il y avait aussi un cours du même genre à la Faculté des Lettres et le professeur avait déjà un nom. J'y allai et le trouvai engagé dans les nuages de la métaphysique. Il y avait un Cours, très populaire, de législations comparées au Collège de France. Je n'y entendis que des phrases sonores et vides.

Les préoccupations que j'avais à cette époque ont déterminé la direction de mes études, si bien qu'à un âge avancé, je suis encore un étudiant, qui vient présenter à ceux qui entrent à l'École le résultat de ses travaux, afin que, s'ils éprouvent la même curiosité que lui, ils puissent essayer de la contenter.

Peut-être n'éprouvent-ils pas les mêmes besoins; peut-

être aussi ont-ils plus de moyens de les satisfaire. On leur offre aujourd'hui un cours d'histoire du droit et un cours d'économie politique, que mes contemporains n'ont pas connus. L'histoire leur montre sans doute le droit, né à une époque indéterminée, développé déjà dans les empires d'Égypte et d'Assyrie, passant en Grèce, puis à Rome, puis mêlé aux coutumes archaïques des barbares qui ont remplacé l'empire romain. C'est un admirable et intéressant sujet d'étude. Celle de l'économie politique présente un intérêt d'un autre genre; elle pénètre la structure de la volonté humaine, signale et dégage des faits contingents nos inclinations naturelles, constate les rapports nécessaires qui existent entre le genre humain et le monde extérieur, en même temps qu'entre chaque individu et ses semblables. Ce cours doit introduire dans les études juridiques la méthode de la science moderne, qui étudie tous les phénomènes sensibles par l'observation, l'analyse et le raisonnement.

Toutefois, comme nous n'avons pas vu que ces deux cours eussent laissé sur les étudiants qui les ont suivis une empreinte bien sérieuse, nous avons pensé que ce livre pourrait être utile à ceux qui commencent l'étude du droit et peut-être aussi à ceux qui, après avoir étudié, pratiqué avec succès et vécu, ne croient pas tout savoir et recherchent encore les principes desquels naissent le droit et la morale.

L'étude de ces principes, qui passionnait la France il y a cent ans, semble abandonnée ou tout au moins bien négligée aujourd'hui. Elle est cependant digne d'attention à divers points de vue. Elle intéresse d'abord les personnes,

en trop petit nombre, qui désirent connaître et ne craignent pas de chercher la raison des choses. Elle intéresse les légistes qui veulent apporter dans l'exercice de leur profession des idées plus larges et plus élevées que celles du praticien vulgaire. Elles intéressent surtout ceux qu'une haute ambition ou le concours des événements peuvent conduire à la fonction de législateur et qui tiennent à la bien remplir.

L'étude des principes, utile en tout temps, est peut-être plus utile à une époque où tous les principes sont contestés, niés ou confondus, où les institutions fondamentales de la société sont attaquées avec violence et ne sont défendues que par l'affirmation de préceptes assez mal liés entre eux. Cette étude est plus indispensable encore dans un pays où tous les citoyens se trouvent appelés à participer à la gestion des affaires publiques, depuis moins de cent ans, en vertu d'un droit public nouveau, mal formulé à l'origine, nié, combattu et torturé de toutes façons.

Etudiées dans leurs principes, les règles générales du droit se comprennent facilement, se coordonnent sans peine et prennent une consistance, une autorité que la seule étude des textes ne saurait jamais donner.

La France et d'autres nations ont entrepris de réaliser un idéal social encore imparfaitement défini. Cette entreprise rencontre chez nous plusieurs obstacles, dont le plus grand est l'ignorance de la théorie. On y remédierait si l'on avait une école de jurisconsultes, liés ensemble par des convictions juridiques communes et fermes. Cette école ne peut se former et prendre vie que par l'étude approfondie des principes. On connaît la part des légistes dans le déve-

loppement de l'ancienne France; ils sont appelés à rendre les mêmes services à la France nouvelle. Mais ils ne pourront acquérir l'autorité nécessaire qu'à la condition de remonter aux principes et de les maintenir avec fermeté. Les principes sont en quelque sorte la fondation sur laquelle doit reposer le droit: or, pour élever un édifice durable il faut le fonder sur le roc ou au moins sur un terrain très consistant.

L'idéal de la démocratie n'a pas encore été pleinement réalisé et il a subi plusieurs éclipses dans l'histoire. Nous ignorons les épreuves que l'avenir lui réserve, mais quelles qu'elles puissent être dans notre pays, c'est un idéal qu'on n'effacera pas facilement de l'esprit des hommes. Si l'on essaie de s'en éloigner, ce ne sera que pour un temps et on y sera ramené par la nécessité. C'est donc un sujet d'études sérieux et durable.

Exposons en peu de mots le plan de ce livre.

Le droit vit et se développe dans les sociétés humaines. On ne peut en connaître la formation, la nature, les limites et l'importance, si l'on n'a une idée précise de la science sociale. L'auteur a donc commencé par exposer rapidement les principes constatés par cette science et la méthode par laquelle elle peut être agrandie. Il a cru indispensable de définir quelques mots fréquemment employés un peu au hasard, tels que «progrès, civilisation, concurrence vitale». Ces études élémentaires, qui remplissent la première partie de l'ouvrage, ne suffiraient pas, si elles n'étaient complétées par l'étude de l'économie politique[1].

[1] J'ai écrit pour une école de droit mon *Traité théorique et pratique d'Économie politique*.

La seconde partie contient un exposé du mécanisme de la société moderne, fondée sur la liberté du travail et la propriété privée, la discussion et la réfutation des attaques dont ce mécanisme a été l'objet. C'est la théorie de la propriété privée, qui occupe dans le droit une si grande place dont on a trop négligé de chercher ou d'exposer la raison d'être. C'est la question de l'inégalité des conditions sociales, qui donne lieu, depuis longtemps déjà, à des controverses acharnées.

La troisième partie contient une théorie de la souveraineté et de la manière dont elle s'exerce dans notre droit public. On y trouvera une réfutation de la doctrine de Rousseau et des erreurs nuisibles qu'elle a introduites dans l'opinion, dans le droit public et dans l'exercice de la souveraineté. Ces considérations et celles qui touchent à la morale civique confinent à la pratique, de même que la discussion relative aux diverses sortes de propriété. C'est surtout un travail de coordination et de classement d'idées.

L'ensemble de cet ouvrage a pour but de substituer aux principes traditionnels obscurs dont l'autorité a disparu, des principes rationnels clairs et démontrés, tirés de la science contemporaine, en un mot, d'humaniser le droit, en montrant son origine et sa raison d'être, en dehors de toute métaphysique.

Quelques études antérieurement publiées dont le sujet se rattache à celui de ce livre, ont été revues et placées en appendice à la fin du volume.

Peut-être le lecteur n'approuvera pas la forme de cet ouvrage; il trouvera, par exemple, que quelques idées ont été trop brièvement énoncées, tandis que d'autres sont

l'objet de redites. L'auteur a cru que les premières étaient faciles à comprendre ou de moindre importance, et que les secondes, plus éloignées des opinions courantes, ou plus grosses de conséquences, devaient être considérées sous divers aspects. Il a pensé pendant bien longtemps à cet ouvrage dans lequel il a essayé de condenser un certain nombre de notions qu'il croyait utiles. S'il n'a pas réussi, c'est qu'il ne l'a pu ; il espère qu'un successeur, un lecteur de ce livre peut-être, sera plus heureux.

Paris, 15 décembre 1886.

PRÉPARATION
A
L'ÉTUDE DU DROIT

LIVRE PREMIER

DE LA SCIENCE SOCIALE

INTRODUCTION

§ 1er. — Origines.

Il y a bien longtemps que les actes humains sont l'objet d'études réfléchies. Dans ces études, comme dans toutes les autres, on a cherché d'abord des préceptes d'art, des règles de conduite, puis on a essayé de définir les conditions de la vie morale dans l'individu et dans la société. Les travaux des philosophes grecs et ceux des penseurs qui les ont continués, en y mêlant plus ou moins des notions juridiques, nous ont laissé un riche héritage sur lequel nous vivons aujourd'hui. Ils ne nous ont point laissé une science de l'activité humaine.

Les études des penseurs du XVIIe siècle et de la plupart de ceux du XVIIIe, sur cette matière, avaient encore un caractère empirique. Dans les livres de Hobbes, de Locke et de Rousseau, la vieille conception d'un droit naturel, qui avait pendant de longs siècles rendu tant de services à la civilisation, s'épanouissait et s'altérait en se complétant par l'idée d'un « état de nature » imaginaire. Montesquieu prenait une autre voie et demandait à l'histoire le secret des lois permanentes qui régissent les sociétés politiques, mais il ne songeait pas à

chercher les lois qui régissent l'ensemble de l'activité humaine, les sociétés, quelle que fût leur forme politique.

Au milieu du siècle dernier, il n'y avait point d'études scientifiques, dans le sens moderne du mot, portant, soit sur l'ensemble de l'activité humaine, soit sur une de ses branches. Malgré les succès obtenus dès le commencement du XVIIe siècle par les penseurs qui avaient cherché les lois du monde physique, on n'avait pas songé à étudier le monde moral par des recherches analogues. Ceux mêmes qui avaient fait de grandes découvertes dans la science du monde physique avaient quelque peine à définir la méthode qui les y avait conduits, cette méthode qui est devenue la régulatrice de la pensée moderne et lui a donné sa forme distinctive. On ne pouvait guère s'imaginer qu'elle pût être appliquée avec fruit à l'étude de l'homme et de la société, à ces phénomènes moraux et sociaux, rapides, fuyants, multiformes et d'une complexité qui semble défier la science. Comment d'ailleurs entreprendre et poursuivre cette étude sans rencontrer en soi-même l'obstacle d'idées préconçues, de croyances mises à part au-dessus de tout examen, qui devaient éloigner le penseur du but de ses recherches ou obscurcir son jugement?

Cependant, à mesure que l'idée de science se dégageait davantage et que la méthode se perfectionnait par la pratique des études relatives au monde extérieur, à mesure que les conquêtes obtenues par ces études s'ajoutaient les unes aux autres et devenaient plus importantes, l'idée de prendre pour objet d'une science l'ensemble des actes humains acquérait plus de consistance. Pourquoi, si l'on appliquait à l'étude des choses sociales la méthode qui avait si bien réussi dans l'étude du monde physique, n'obtiendrait-on pas des résultats positifs, susceptibles de servir à la solution des problèmes d'application les plus importants et les plus dignes d'intérêt?

Plus on allait d'ailleurs, plus on répugnait à croire que l'univers physique fût réglé par des lois constantes et connaissables et que les choses humaines fussent abandonnées au ha-

sard ou assujetties à des lois impénétrables. Depuis bien des siècles, on avait remarqué dans les phénomènes sociaux quelque chose de constant, une ressemblance que le grand historien Thucydide indique à la postérité comme un témoignage de l'exactitude et de l'utilité de ses récits[1]. Machiavel avait résumé les observations éparses dans les livres des penseurs de l'antiquité, et en avait montré la justesse persistante. On avait constaté dans l'histoire l'existence de certains retours et prononcé le nom de « science nouvelle[2] ». Un jeune séminariste[3] venait d'affirmer en Sorbonne que la loi du progrès, si nettement constatée par Pascal dans la connaissance du monde physique, était révélée par l'histoire dans l'ensemble des actes humains. On se mit donc à l'œuvre, en commençant, comme il était naturel, par l'étude des phénomènes sociaux qui se rattachent le plus visiblement au monde matériel, ceux de la formation et de l'appropriation des richesses.

Quesnay et les hommes qui se groupèrent autour de lui ne limitèrent pas leurs recherches à ces phénomènes : ils portèrent leurs regards sur l'ensemble de la vie sociale et affirmèrent qu'il y existait un « ordre naturel ». S'ils ne réussirent pas à en découvrir les lois, il les sentirent en quelque sorte, sans que leur pensée, enveloppée dans la phraséologie du droit naturel, parvînt à se dégager en formules précises et vraiment scientifiques.

Bien que l'école de Quesnay n'ait pas rencontré un interprète éloquent de ses théories et ne les ait exprimées qu'en bégayant, les recherches qu'elle a commencées ont été continuées sans interruption, dans toute l'Europe et en Amérique, par une longue suite de penseurs qui, après avoir restreint l'objet de leurs études, ont ajouté leurs travaux à ceux de leurs devanciers, en les vérifiant, en les rectifiant, en les agrandissant sans cesse. Ainsi s'est formée peu à peu et péniblement la science désignée, bien ou mal, sous le nom d' « économie

[1] L. Ier, ch. XXII. — [2] Vico. — [3] Turgot.

politique ». On a nié son existence et contesté ses propositions; l'exposition de ses principes a trop souvent été embarrassée par la discussion de questions d'application; elle n'a pas été définie exactement, et cependant elle n'a pas cessé d'avancer et de faire œuvre.

Pendant que les économistes spécialisaient leurs études et les portaient volontiers vers la pratique, Auguste Comte reprenait avec énergie l'idée d'une science de l'ensemble des actes humains : sans essayer de la constituer, il prétendait la définir et lui donnait le nom de *sociologie*. Après avoir nommé cette science future, et sans soupçonner qu'elle fût déjà commencée, Comte en a voulu indiquer le caractère, les conditions et signaler les difficultés que présentait sa constitution. Les grands penseurs anglais qui l'ont suivi ont fait de même et se sont occupés surtout de relever les difficultés. Entre leurs écrits, on peut citer le dernier livre de la *Logique* de John Stuart Mill et l'*Introduction à la science sociale* de M. Herbert Spencer, vaste recueil de notes curieuses, d'observations piquantes, profondes et très instructives, mais sans conclusion.

J'avais tenté moi-même, il y a quelque vingt-quatre ans [1], des études sur cette matière. Il me semblait qu'au point où était arrivée l'économie politique, elle pouvait profiter de ses dernières découvertes pour jeter les bases de la science sociale. L'état d'une branche de l'activité humaine n'appelait-elle pas l'étude de cette activité tout entière? Ne possédons-nous pas déjà la connaissance de lois importantes, que l'économie politique a constatées mais ne peut généraliser qu'en sortant du domaine qui lui a été autrefois assigné? Sans méconnaître la gravité des difficultés signalées par Mill et Spencer, on peut trouver qu'ils les ont exagérées en exigeant de la science sociale une perfection qu'on ne demande à aucune autre. Sans viser à cette perfection impossible, surtout au début, nous croyons que si on laisse de côté les préoc-

[1] *Etudes sur la Science sociale*, 1 vol. in-8°. 1862.

cupations de la pratique pour remonter aux éléments, il est possible d'établir dès aujourd'hui quelques principes fixes et de fonder une science que nos successeurs développeront après nous. L'entreprise est belle et, à tout événement, il convient de la tenter.

§ 2. — Objections de principe.

Au moment de commencer nos recherches, nous sommes avertis et détournés par des voix menaçantes dont les unes déclarent l'entreprise impossible et les autres nous la montrent tellement difficile qu'il serait téméraire de s'y engager. Écoutons un moment ces avertissements.

On nous dit d'abord : « que la conception d'une science de l'activité humaine implique négation du libre arbitre. En effet, toute science est fondée sur l'idée du retour nécessaire des mêmes phénomènes régis par des lois constantes. Or, comment concilier l'existence de ces lois avec le libre arbitre ? »

Remarquons que la doctrine du libre arbitre appartient à un ordre d'idées étrangères à la science proprement dite : c'est une thèse transcendante, dont une science fondée sur l'observation des faits ne doit pas s'occuper plus que de celles de la non existence du mouvement ou de la non-existence des corps. En réalité, chacun agit comme si ces trois thèses n'avaient jamais été soutenues. Le plus fataliste des hommes s'efforce de se tirer de l'eau lorsqu'il y est tombé, tout comme le moins fataliste. L'un comme l'autre admet que les actes de ses semblables exercent une influence sur les siens, et lorsque des peuples entiers ont affirmé le serf-arbitre, ils n'ont pas moins, comme les autres, cultivé l'enseignement et maintenu le droit pénal, affirmant ainsi par des actes qu'ils croyaient l'homme capable d'être enseigné et corrigé.

Dire que l'homme est libre, ce n'est pas dire qu'il agisse sans motifs. Ces motifs, dont personne ne conteste l'existence,

naissent, les uns, de sa constitution physique et de celle du monde extérieur au sein duquel il vit, les autres, des actes de ses semblables avec lesquels son activité se trouve combinée. Or, sa constitution physique, celle du monde et celle de ses semblables sont assujetties à des lois fixes. Pourquoi une activité enveloppée de phénomènes régis par des lois n'obéirait-elle à aucune loi ?

L'observation pratique la plus élémentaire a depuis longtemps constaté que l'homme était guidé, dans ses croyances et dans les actes nés de ses croyances, par la force de son instinct propre, si l'on peut ainsi dire, que l'on appelle *raison*. Cette inclination stable est difficile à définir, et cependant chacun de nous pense la connaître assez pour distinguer l'adulte sain de l'adulte aliéné, l'homme doué de raison de l'homme qui l'a perdue. Le premier agit par des motifs analogues à ceux qui déterminent ses semblables et peuvent être prévus par eux dans une certaine mesure ; le second agit par des motifs que l'on ne peut prévoir. Cependant on dit que le premier est libre et que le second ne l'est pas, affirmant ainsi que la liberté est compatible avec l'existence d'une inclination stable et de lois fixes.

L'objection tirée de la doctrine du libre arbitre ou de la doctrine contraire ne doit donc pas nous arrêter. Voyons si celle que l'on tire de la difficulté de constituer une science sociale aurait plus de force.

« Toute science, nous dit-on, doit révéler des lois qui permettent de prévoir les phénomènes dont elle s'occupe. Comment prévoir les actes d'un individu ? il faudrait connaître à fond son caractère et les circonstances qui l'ont formé, telles que sa constitution physique spéciale, son éducation, à laquelle ont concouru tous les phénomènes qui ont eu sur lui une influence quelconque, phénomènes innombrables, dont la variété est infinie et dont lui-même n'a pas conscience. De même, pour prévoir les actes d'un groupe humain, il faudrait connaître toutes les circonstances qui ont formé le caractère de chacun

de ses membres, et il est impossible d'arriver à cette connaissance. »

Est-il vrai que la science sociale ne puisse exister qu'à la condition de répondre à toutes les questions qu'on pourra vouloir lui poser? Nous ne le pensons pas. Qu'on ne puisse prévoir les résolutions et les actes de chaque individu : soit. Aussi bien n'en avons-nous pas besoin. Ce qui nous importe, c'est de prévoir, dans quelque mesure que ce soit, ce que feront un grand nombre d'individus placés dans des conditions données, de responsabilité ou d'irresponsabilité, par exemple. Pour cela il nous suffit de connaître les inclinations fondamentales de l'homme, inclinations permanentes, dont l'éducation peut modérer ou exciter l'intensité, mais que l'on ne saurait effacer. On peut arriver à connaître les *tendances* générales d'un groupe social, à constater leurs modifications, comme l'on constate la direction qu'un mouvement imprimé au gouvernail donne à la marche d'un navire. C'est peu sans doute, mais c'est l'important et cette connaissance peut encore nous mener fort loin.

On nous invite à attendre les progrès de la biologie. Ces progrès n'intéressent guère la science sociale. Ils pourront nous faire connaître davantage la constitution intérieure de la machine humaine ; ils ne nous apprendront pas grand chose sur son fonctionnement extérieur. Après ces progrès, comme auparavant, l'homme demeurera l'être concret que nous avons sous les yeux et qui est un principe d'action. La biologie eût-elle mis à nu les causes et les formes matérielles de la pensée, elle n'aurait pas fait avancer d'un pas la science sociale, fondée sur l'observation de l'homme vivant, voulant et agissant. Le naturaliste étudie bien la vie des animaux : pourquoi viendrait-on nous interdire d'étudier la vie de l'homme, sans attendre la vérification de trois ou quatre hypothèses, à la mode aujourd'hui, mais encore dénuées de preuves, qui attendent sur le seuil leur admission dans le temple de la science?

On nous invite aussi à attendre les progrès de l'histoire naturelle, la conclusion des études commencées sur l'intelligence des bêtes. Ceux qui font cette proposition trouvent utile qu'on étudie en particulier les mœurs des abeilles et des fourmis. Pourquoi ne ferait-on pas pour l'homme ce qu'on fait pour les abeilles et les fourmis? Sans doute l'homme est un animal, mais encore faut-il admettre que l'homme est un animal d'une espèce particulière, qui diffère des autres sous une multitude de rapports et dont l'étude est d'autant plus urgente qu'elle peut avoir sur la civilisation et, par conséquent, sur le bonheur de tous, une influence considérable.

Les observations de Guerry, de Quetelet et de leurs successeurs suggèrent de la façon la plus impérieuse la présence de lois fixes dans ceux des actes humains qui semblent le plus indépendants de toute loi. Toutefois, ce n'est pas de ce côté que peuvent être dirigées le plus utilement les recherches de la science sociale. En premier lieu, parce que la statistique n'existe que d'hier et ne peut rien nous apprendre sur le passé. En second lieu, parce qu'elle nous présente en chiffres des faits sociaux complexes, dont on ne peut tirer des conclusions de détail certaines qu'à la condition de les avoir au préalable soumis à une analyse, qui n'est pas toujours possible. Ainsi on nous a appris que, dans un groupe donné, le nombre et les conditions diverses des mariages étaient à peu près les mêmes chaque année, que les saisons avaient sur le nombre des naissances, des décès, des suicides, une part d'influence, que la forme du suicide n'était pas la même pour les deux sexes, ni pour les individus d'âge différent. C'est une information suggestive d'une grande importance : mais pour aller plus loin, il serait nécessaire d'avoir des informations du même genre relevées dans un très grand nombre de milieux sociaux divers. Encore après les avoir obtenues n'aurait-on que des données pour établir des conjectures sur les causes des phénomènes constatés.

La science sociale pourra faire des progrès par l'emploi

d'études semblables; mais ce n'est pas par là qu'elle doit commencer. Il faut avant tout en établir les bases de façon à ce qu'elles ne puissent être ébranlées, sans prétendre fonder un ensemble complet.

Avant d'aborder l'étude des détails, notre science doit avoir établi les grandes lignes. Pourquoi élever contre elle des exigences excessives? Aucune science n'est complète: peut-on demander à celle-ci de l'être dès le berceau? On permet à l'astronomie, qui existe depuis tant de siècles et qui a pour objet des phénomènes très simples, d'ignorer la cause de certaines irrégularités; on ne refuse pas l'existence à la physiologie, parce qu'elle ne peut expliquer les fonctions d'organes considérables; on n'exige pas que la botanique nous dise pourquoi il y a tant de différence dans la structure et dans la dimension des branches et des feuilles d'arbres de la même espèce. On ne nie pas qu'il existe une astronomie, une physiologie et une botanique, ni que ces sciences nous révèlent l'existence de lois importantes, dont nos arts tirent le plus grand parti. Pourquoi serait-on plus exigeant pour la science qui étudie les phénomènes les plus complexes et les plus difficiles à constater, parce qu'ils se passent en nous-mêmes et n'admettent guère l'expérience? Ni la physiologie, ni la botanique, ni la zoologie ne se sont encore occupées des individus; elles n'ont étudié que les espèces. Il faut permettre à la science sociale de commencer par là, sans lui interdire d'aller plus loin, si elle le peut.

En fait, il s'agit de constater, par l'observation et le raisonnement, ce qu'il y a de stable et de constant dans l'ensemble des actes humains, quelles sont les inclinations fondamentales, les tendances de l'espèce, qui constituent, à proprement parler, la raison humaine appliquée à la conduite de la vie. On s'occupera plus tard des détails individuels, s'il y a lieu.

Nous ne parlerons pas d'une méthode particulière à la science sociale. Il n'existe qu'une méthode scientifique, et nous n'essayerons ni de la définir ni de la décrire ici : nous

l'avons essayé ailleurs [1]. En appliquant cette méthode aux phénomènes sociaux, on recherche les causes premières de faits connus et vulgaires, mais très complexes et peu étudiés. Un premier penseur donne sa théorie, un second la critique, la rectifie, et un troisième en fait autant de celle du second. Il semble ainsi que la science reste stationnaire, parce que la critique y tient une grande part; mais elle avance sans cesse, parce qu'on voit plus distinctement de jour en jour les lois qui lient les faits à leurs causes. La science sociale, comme toutes les autres, aborde l'étude des phénomènes avec une préoccupation, une seule : celle de découvrir dans leur évolution des lois générales, fondées sur un ordre stable, naturel, indépendant des volontés et des caprices humains. L'observation lui suggère des hypothèses, incessamment vérifiables par la confrontation des faits, qui les confirme ou les anéantit : ses conclusions, comme celles des autres sciences, tirent leur autorité, non de la réputation de leurs auteurs, mais de la nature elle-même.

On pourra toujours critiquer cette science, la trouver à bon droit incomplète et imparfaite, comme toutes les autres. On lui reprochera de ne considérer qu'un côté des choses, comme si notre esprit, de même que nos yeux, pouvait voir les objets autrement que par un côté et sous un aspect déterminé. On lui reprochera d'employer des formules très larges, imposées par la complexité des faits et par l'infinie variété des phénomènes compris sous une seule désignation. On l'attaquera avec plus de passion que toute autre, parce que, plus que toute autre, elle contrariera des intérêts puissants ou des opinions invétérées qu'on élève volontiers au-dessus de toute discussion. Mais qu'importe? Cette science est commencée, il faut la cultiver, l'étendre et en propager la connaissance.

[1] V. appendice n° 1.

§ 3. — Essai de classification.

Essayons, pour mieux éclairer notre sujet, de classer les diverses branches de nos connaissances relatives à l'homme considéré comme principe d'actes volontaires, et, avant tout, rappelons une distinction capitale trop souvent oubliée : celle de la science et de l'art.

Cette distinction est fort ancienne; elle a été clairement énoncée par Platon, qui divise toutes nos connaissances en *gnostiques* et en *pratiques*. On a pu la perdre de vue pendant les temps qui ont précédé l'avènement de la science moderne; il importe d'y revenir, aujourd'hui que cette distinction est devenue plus importante et plus facile à établir qu'à l'époque des écoles platoniciennes.

La science, ou gnostique, se forme par une suite de recherches sur un objet déterminé. Son but est de constater des lois naturelles permanentes, de dégager de l'immense détail des phénomènes qui se succèdent sous nos yeux ce qu'ils contiennent de constant et d'universel. La science ne s'occupe que de ce qui est partout et toujours; dans ces interprétations, elle ne s'inspire que du témoignage de la nature, sans tenir compte de celui des hommes.

L'art, au contraire, est un ensemble d'études entreprises en vue d'un but donné, qu'il s'efforce d'atteindre. Ce but est déterminé par la volonté humaine et tend à la satisfaction de besoins humains. La science est destinée à éclairer l'art en lui préparant la connaissance des lois naturelles. Mais lorsqu'elle étudie ces lois, elle laisse de côté les préoccupations d'application, tout comme les idées préconçues, et cherche uniquement la vérité.

La science rend la connaissance des lois qu'elle découvre facile à acquérir et à transmettre par l'enseignement à tout homme capable d'une attention soutenue, au moyen de la dé-

monstration. Elle commande l'unité de croyance chez ceux qui la cultivent.

Ainsi, la mécanique rationnelle est une science, et la mécanique industrielle est un art. Deux sciences, comprises sous le nom de biologie, ont pour objet l'étude du corps humain : ce sont l'anatomie et la physiologie; elles éclairent un art important, divisé en deux branches : l'hygiène et la thérapeutique.

L'art est antérieur à la science : on a formulé et observé des préceptes d'hygiène et de thérapeutique bien avant qu'il fût question d'anatomie et de physiologie. C'est en étudiant les arts qn'on s'est élevé à la conception des sciences, dans toutes les branches du savoir humain. Aujourd'hui, l'on sait que les arts ne peuvent arriver à une puissance respectable qu'à la condition d'être fondés sur les sciences. Il a donc toujours existé, et il existe encore, des relations intimes entre les arts et les sciences, sans que les arts et les sciences cessent de conserver un caractère distinct.

On désigne les sciences par leur objet et les arts par leur but. Toute branche d'études qui a une autre fin que de connaître est un art; celles qui n'ont que la connaissance pour fin immédiate sont des sciences.

L'objet de la science sociale est l'activité volontaire de l'homme, soit qu'elle s'applique au monde extérieur ou à des individus et à des groupes humains.

Trois sciences s'occupent déjà de ce sujet, mais elles le considèrent à un point de vue différent. Ce sont : la philosophie, l'histoire et l'économie politique.

La philosophie cherche la nature de l'être humain, les lois qui régissent le fonctionnement de son intelligence et les conditions de la connaissance.

L'histoire constate, vérifie et classe les phénomènes engendrés par l'activité humaine, non seulement dans les institutions politiques, les révolutions et les guerres, mais dans les arts, dans les sciences, dans les coutumes. Elle travaille à

conserver et à débrouiller les souvenirs confus de l'espèce humaine par l'étude des monuments de toute sorte laissés sur la terre par nos prédécesseurs dans la vie. L'histoire est le grand répertoire de toutes les études relatives à l'homme moral ; elle les éclaire, et, à son tour, reçoit d'elles la lumière.

L'économie politique est la première partie de la science sociale qui ait été cultivée et qui ait acquis une constitution solide : il est probable que ce sera par son extension que se constituera la science sociale.

L'économie ne considère qu'une partie de l'activité humaine, celle qui a pour objet d'appliquer le monde extérieur à la satisfaction des besoins humains. Cette branche de notre activité se mêle à la matière, et ses résultats peuvent, à un certain point de vue et dans une certaine mesure, être mesurés et comptés. C'est par ce caractère qu'ils ont attiré l'attention de la science et été l'objet de ses premiers efforts.

A mesure que l'économie politique s'est étendue et approfondie, il a fallu forcément empiéter sur le reste du domaine de la science sociale. En effet, l'industrie de l'homme est soumise aux conditions générales de son activité : volonté inerte provoquée à l'action par des besoins, comparant incessamment la fatigue de l'action à la douleur de la privation, puis, s'habituant au travail, puis à l'épargne, prenant du courage et de l'audace à mesure qu'elle obtenait des succès, étendant ses désirs et augmentant ses moyens de produire, suivant un progrès continu et admirable, en cherchant toujours à donner, pour arriver au but, le moindre travail possible.

Dans cette partie de ses analyses, l'économie politique a relevé les lois générales de l'activité humaine, quel que soit d'ailleurs l'objet auquel elle s'applique. Elle a encore dû toucher à l'activité humaine tout entière, quand elle a constaté que derrière tout produit il y avait un travail, un service susceptible d'être approprié à son auteur ou à autrui, un service du même genre, en principe, que tous ceux que les hommes peuvent se rendre les uns aux autres, ce qui a amené

la classification des services en trois sortes : services appropriables incorporés, ou non incorporés, services non-appropriables.

Elle empiète encore sur le domaine de la science sociale lorsqu'elle analyse la puissance productive et trouve entre les forces composantes de cette puissance, l'art des arrangements dans l'atelier et dans la société, les bonnes lois, les bonnes mœurs et en général les conditions morales qui rendent l'énergie individuelle plus active et plus féconde.

Elle empiète encore lorsque, venant à l'appropriation des richesses, elle constate qu'elles doivent être partagées, non seulement entre tous ceux qui les produisent spécialement, mais entre tous les hommes, puisqu'aucun ne peut vivre sans en consommer une part quelconque. De là, la nécessité d'un système d'appropriation par la combinaison des deux modes élémentaires de l'autorité et de la liberté, par l'échange et par l'impôt.

D'ailleurs, les lois qui déterminent les rapports de la richesse et de la population, soit dans un état stationnaire, soit dans un état de progrès, sont entre les plus importantes de la science sociale.

A côté des trois sciences que nous venons d'indiquer, et en relation intime avec elles, quatre grands arts travaillent à la conduite de la vie. Ce sont : la politique, la pédagogie et les deux grands arts disciplinaires : la morale et le droit; la morale nous dirigeant par l'autorité de la persuasion, et le droit employant, au besoin, la contrainte pour nous imposer l'obéissance.

Ici, nous devons nous arrêter un moment, parce que la morale et le droit sont habituellement classés entre les sciences, et présentés sous ce nom par des hommes considérables, dont l'opinion est associée à une idée de hiérarchie, de supériorité des sciences et d'infériorité des arts, qui se rattache à la vieille doctrine de la supériorité de la vie contemplative sur la vie active.

Dans le langage vulgaire, le mot « science » désigne une somme de connaissances relatives à un sujet donné, acquises, même lorsqu'elles sont reçues par enseignement, au prix de longues et patientes études. Considéré à ce point de vue, le droit peut être qualifié de science, car aucune branche d'études n'exige de celui qui veut y acquérir une supériorité plus d'intelligence, de travail, de savoir et de temps. A un autre point de vue, quelle branche de savoir prétendrait être supérieure en dignité à celles qui ordonnent la conduite des hommes? Il faut sans contredit faire de longues et sérieuses études pour devenir un moraliste ou un jurisconsulte distingué; la morale et le droit ne cesseront pas de décider comment les hommes doivent user de toutes leurs ressources. Ce sont deux points sur lesquels il ne peut y avoir aucune discussion.

Mais, dans la classification que nous soutenons, on ne considère ni dignité, professionnelle ou autre, ni longueur d'études; on ne considère que la nature et le but immédiat des recherches, leur point de vue. Quant à la dignité, nous ne voyons aucune différence entre les diverses branches d'études, et nous ne parvenons pas à comprendre qu'il puisse en exister. On pouvait imaginer une hiérarchie des connaissances humaines avec subordination, lorsque l'on croyait que ces connaissances avaient atteint leur perfection; alors on disait que la philosophie était la servante de la théologie; on attribuait à celle-ci, dans l'Université de Paris, une Faculté tout entière, de même qu'au droit, qui n'était pourtant alors que le droit canonique; la philosophie n'était qu'un art qui, avec la grammaire et la rhétorique, occupait la dernière des Facultés. Aujourd'hui, et depuis quelque temps, nous savons que nos connaissances, loin d'avoir atteint la perfection, sont toujours imparfaites; nous ne croyons pas que la contemplation soit supérieure à l'action : nous considérons les sciences et les arts comme appartenant à une seule, à la même fonction sociale.

Nous savons qu'Ulpien a dit en son temps (et si nous l'avions

oublié, on nous l'aurait plus d'une fois rappelé) : « Le droit est l'art du bien et de l'équité et l'on peut avec raison nous appeler ses prêtres [1]. » A l'époque où ces paroles ont été écrites, il n'y avait guère d'autres sciences que l'astronomie et les mathématiques. Le droit, longtemps lié à la religion et au sacerdoce, venait de s'incorporer les enseignements de la philosophie stoïcienne, et le jurisconsulte croyait posséder des règles de conduite dictées ou révélées par la nature elle-même. Le langage d'Ulpien était donc correct sans être trop superbe, mais sous la plume ou dans la bouche des jurisconsultes du XIXe siècle, il nous semble un peu excessif et provoque un sourire.

Laissons de côté toutes ces idées de dignité pour considérer en eux-mêmes la morale et le droit. Comment seraient-ils des sciences dans le sens moderne du mot? La science est d'hier, et leur existence remonte à l'origine de la civilisation. L'objet de la science est la nature, qui est la même partout et toujours, tandis que les règles de la morale et du droit ne sont connues ni de tous les peuples, ni du même peuple aux diverses époques de son existence. La science constate des faits et des lois qui ne dépendent à aucun degré de la volonté humaine, sans formuler ni règle ni précepte de conduite, tandis que la morale et le droit se composent de règles et de préceptes tendant à élever notre volonté au-dessus des appétences d'instinct et à lui donner une direction imaginée par les hommes. Quoi de plus artificiel que ces règles et ces préceptes? La science ne donne pas d'ordres, pas même de conseils : elle constate et définit des lois naturelles.

Donc, classons entre les arts la morale et le droit et recherchons comment peut être constituée la science sociale.

[1] Jus est ars boni et æqui, cujus merito quis nos sacerdotes appellet.

CHAPITRE PREMIER.

OBJET ET MATIÈRE DE LA SCIENCE SOCIALE.

La science sociale a pour objet l'activité volontaire de l'homme. Elle a pour matière, par conséquent, tous les monuments de cette activité, dans le passé, dans le présent, sans aucune distinction.

On peut dire que l'ensemble de ces monuments constitue l'histoire du genre humain et cette façon de parler pourrait à la rigueur être acceptée. Toutefois elle serait inexacte : dans le langage usuel, toute histoire est un récit, un discours artificiellement composé et il serait difficile, en adoptant ce terme, de lui faire signifier le sujet du discours, récit ou description plutôt que le récit lui-même. Cette façon de parler serait fâcheuse et suggérerait une erreur grave, car les discours, récits et descriptions historiques ne sont qu'une petite partie des monuments de l'activité humaine et justement celle qui exige de l'observateur la critique la plus délicate et la plus difficile. Il serait peut-être mieux d'introduire un mot nouveau, pour exprimer une conception nouvelle. A défaut de ce mot, que je n'ose proposer, on pourrait dire en termes généraux que la matière de la science sociale est la même que celle de l'histoire. Mieux vaut encore essayer une énumération sommaire des monuments divers auxquels s'appliquent les études de la science sociale.

Il ne s'agit plus ici seulement du récit plus ou moins véridique de la naissance, de la vie et de la mort des gouverne-

ments et des peuples, des luttes internationales ou civiles, des guerres, massacres et supplices de toute sorte dont l'histoire ordinaire est remplie. Il s'agit surtout de savoir par quelles inventions et par quelle industrie les hommes ont satisfait à leurs besoins divers et lutté contre les obstacles de toute sorte qui ont résisté au développement de leur vie : obstacles naturels, obstacles opposés par les cités voisines, obstacles naissant de la direction des volontés dans la cité elle-même, comment ils ont tous été réduits sans être définitivement vaincus par une puissance dont le développement est exactement proportionné à celui de la science.

§ 1er. — **Monuments industriels.**

Nous désignons sous ce mot tous les produits de l'industrie humaine, soit qu'ils attestent une certaine façon de satisfaire les besoins humains, soit qu'ils témoignent d'une certaine façon de se procurer les objets nécessaires à cette satisfaction. Tels sont la plupart des monuments préhistoriques, armes, outils, débris de meubles, de constructions, de repas, etc. : tels sont presque tous les monuments des peuples sauvages et plusieurs de ceux qu'ont laissés les races plus civilisées dans les temps historiques. Ces monuments, en très grand nombre à l'origine, durent généralement assez peu : aussi ceux qui nous restent des temps très anciens sont-ils peu nombreux. Ceux que nous ont laissés les temps les plus récents sont en nombre plus grand et ceux de notre temps ne se comptent pas.

Bien que rares et difficiles à classer, les monuments préhistoriques nous montrent quelle était la vie des hommes de ces temps, l'état de leurs arts, de leurs connaissances et quelquefois de leurs mœurs. Ils jètent sur les premières périodes de l'existence de l'homme une lumière assez pâle, qui permet cependant de distinguer les traits généraux avec une netteté satisfaisante. On peut même penser que cette période, dont

nous ignorons les dates et la durée, dont aucun individu n'a laissé ni nom ni souvenir quelconque, dont les sociétés mêmes sont inconnues, bien qu'elles nous intéressent au plus haut degré, nous est mieux connue que les périodes historiques, précisément parce qu'elle ne nous a laissé ni légendes ni souvenirs empreints de l'imagination de ceux qui nous les auraient transmis, ni caractères individuels. L'étude des monuments de ces temps nous a fourni des données assez précises sur les aliments des hommes, sur leur ornementation, sur leurs armes, leur culte, sur leurs goûts artistiques, etc.

§ 2. — **Monuments écrits.**

Plus tard viennent les monuments écrits, qui servent beaucoup à l'interprétation des autres et dont la destination spéciale est de faire communiquer les hommes entre eux, d'un pays à un autre et surtout d'un temps à un autre, de conserver le souvenir du genre humain et de faciliter sa transmission de la génération qui les élève aux générations suivantes. Entre ces monuments on distingue surtout les inscriptions, les actes de la vie privée et les livres.

Les inscriptions existent en grand nombre en diverses langues, dans les diverses contrées de la terre : leur variété est immense et leur classification aussi difficile que peu importante : soit qu'elles aient pour objet de conserver le souvenir d'un culte ou d'une expédition militaire, d'un Dieu, d'un roi, d'un particulier de l'un ou de l'autre sexe, d'un acte humain quelconque, elles présentent un sujet d'études que ne saurait dédaigner celui qui cultive la science sociale.

On en peut dire autant des monuments écrits de la vie privée, tels que les actes de recommandation ou d'affranchissement, d'achat ou de prêt, des quittances, comptes, rôles d'impôt, recueils d'actes de procédure ou de sentences, etc. Ces monuments ont une valeur et ne doivent pas être négligés.

Tous les monuments que nous venons d'énumérer pré-

sentent une certaine obscurité : on les comprend rarement à première vue. Leur étude exige une attention soutenue, un travail d'interprétation souvent difficile et quelquefois une sorte de divination. Mais de tous les monuments écrits ceux dont l'interprétation, facile en apparence, est le plus difficile en réalité sont les livres proprement dits. Tout livre est un discours adressé aux contemporains et à la postérité pour leur faire croire ou sentir quelque chose. Il peut manifester directement la façon de croire ou de sentir de son auteur : il peut manifester aussi ce que l'auteur a voulu faire croire et sentir à autrui sans le croire et le sentir lui-même. On rencontre donc dans l'interprétation de ces monuments des obscurités de toutes sortes : 1° obscurité du texte ou de l'expression ; — 2° obscurité involontaire de la pensée de l'auteur ignorant ou légèrement informé ; — 3° obscurité intentionnelle ou mensongère de la pensée de l'auteur. De là, la nécessité d'une critique sérieuse et sévère exercée au moyen de toutes les connaissances dont nous disposons, d'abord sur l'origine ou la nature réelle du monument, ensuite sur la valeur intellectuelle et morale de l'écrivain. Cette critique tire souvent des conclusions utiles des choses en apparence les plus inutiles. Lorsque, par exemple, nous lisons les récits merveilleux semés dans l'histoire naturelle de Pline, nous n'ajoutons guère foi à ces récits, mais nous pouvons nous poser la question de savoir si Pline lui-même y croyait et conclure, en tout cas, qu'il ne craignait pas, lui, personnage très savant et constitué en dignité, de passer pour y ajouter foi. Ces récits nous attestent le degré d'avancement où était alors l'histoire naturelle et la facilité avec laquelle l'homme de ce temps et de ce pays croyait aux légendes les plus merveilleuses, fondées tout simplement sur le témoignage de son semblable. Les prodiges racontés par Tite Live quelque temps auparavant et ceux qui, vers la même époque, étaient racontés par Tacite attestent que cette même crédulité existait chez leurs auteurs, les hommes les plus éclairés de ces

temps. Quelle devait être à cette époque la crédulité des multitudes !

De tous les monuments écrits, les livres sont ceux dont il convient le plus de se défier et entre les livres les plus justement suspects sont ceux qui racontent l'histoire. En effet, ils ont pour objet la vie publique, dont les événements sont toujours plus obscurs que les événements de la vie privée. Il est en outre plus facile de se tromper dans l'appréciation que l'on en fait et l'on rencontre souvent chez l'historien des haines ou des affections collectives qui l'induisent quelquefois en erreur et quelquefois aussi lui suggèrent l'intention de tromper son lecteur. Je rencontre une épitaphe : certes je n'ajouterai pas foi à tout ce qu'elle rapporte des vertus du défunt; mais je penserai qu'elle dit vrai sur ses titres et qualités et à supposer qu'elle mente un peu sur ce point, je suis presque certain que ces titres et qualités existaient dans la société contemporaine et que les vertus attribuées au défunt y étaient plus ou moins appréciées. Voilà justement ce qui intéresse la science sociale. Si je rencontre une quittance sur un vieux fragment de poterie, je n'ai nul motif de soupçonner que celui qu'il l'a écrite ait voulu tromper les hommes venus quarante siècles après lui, et je tire de cette quittance toutes les conséquences que son texte m'autorise à tirer. Autant peut-on en dire d'un acte extrait d'un donjon ou des archives d'un notaire, d'un livre de compte ou d'un registre de greffe. Au contraire, quand un historien me raconte une bataille, une négociation, une intrigue de cour, de forum ou d'agora, il peut facilement être mal renseigné, facilement aussi vouloir m'inspirer de la sympathie pour ses amis et de l'antipathie pour ses ennemis, ce qui le conduit à faire un récit contraire à la vérité. Or, la science, qui a pour objet de constater des lois, ne peut arriver à ses fins que par l'étude des faits vrais : tout récit inexact tend à l'égarer.

Les écrits connus sous le nom générique d' « histoire » présentent pour les recherches de la science sociale des dangers

de plus d'une sorte. Cette science étudie l'homme en général ou plutôt les groupes, les sociétés humaines dans leur vie intime et intérieure de tous les jours. Ce n'est pas là ce qui préoccupe l'historien : il préfère raconter la vie et les actes des individus qui jouent les premiers rôles sur la scène du monde; il s'attache aux faits qui frappent l'imagination des hommes et attirent leur attention. Or, ces faits sont justement ceux qui viennent troubler la vie sociale en altérant par des coups soudains les rapports ordinaires des individus entre eux, comme les guerres, les révolutions politiques ou religieuses, les catastrophes qui transportent la domination d'un peuple à un autre, événements très importants pour les individus, mais médiocres aux yeux de la science, en ce sens qu'ils sont presque toujours préparés de longue main par des causes dont la puissance et même l'existence ont trop souvent échappé à l'historien.

A notre point de vue, toutes les histoires que nous connaissons ont deux défauts : les gouvernements cachent les peuples à l'historien, comme un palais peut cacher la ville dans laquelle il se trouve et les catastrophes cachent la vie ordinaire, qu'on ne raconte jamais, parce que le récit de cette vie n'apprendrait rien aux contemporains. Il y a de plus dans toutes les histoires un défaut inévitable, celui qui résulte de la limitation de l'intelligence et des connaissances personnelles de l'écrivain. Dans le choix des éléments de son récit, chaque historien a dû se guider par ses lumières propres, par la connaissance plus ou moins étendue et plus ou moins élevée qu'il a de l'homme et des sociétés humaines. Chacun a été limité d'abord par les connaissances de son temps et de son pays, et plus étroitement encore par ses connaissances personnelles. L'historien ne peut donner plus qu'il ne possède, ni comprendre les événements autrement qu'il les voit.

La plupart des historiens ont eu principalement en vue la réputation et l'estime de leurs contemporains, et se sont appliqués à les intéresser, quelquefois même à les amuser. Cette

inclination bien naturelle a été la cause d'erreurs nombreuses, de récits sans critique, fondés sur des ouï-dire, sans distinction entre le naturel et le merveilleux, entre le vraisemblable et l'impossible. On trouve fort à reprendre à cet égard dans les charmants récits d'Hérodote, dans ceux de Tite Live et plus encore peut-être dans ceux de Plutarque.

Quelquefois, habitué à discuter la valeur des grands personnages, l'écrivain, même le plus consciencieux, considère l'histoire comme une sorte d'instruction judiciaire destinée à motiver une distribution d'éloge et de blâme. C'est le point de vue de Tacite. « Je crois, dit-il, que le principal office des annales est de préserver de l'oubli les actes de vertu et de faire craindre aux paroles et aux actions mauvaises la postérité et l'infamie[1] ». Écrite à ce point de vue presque judiciaire, l'histoire peut servir à l'éducation morale des hommes; mais elle se préoccupe tellement des individus qu'elle oublie les sociétés et leur vie, de telle sorte que les récits de l'historien, fût-il véridique et bien renseigné, seraient d'une médiocre utilité pour la culture de la science sociale. Ajoutons qu'il est très difficile à l'historien de se renseigner exactement sur les détails qu'il doit raconter, et plus difficile encore de voir clairement les faits au-dessus de tout esprit de parti. Peu d'hommes sont doués d'une hauteur d'âme suffisante pour ne pas admettre plus facilement comme vrais les faits qui leur plaisent que ceux qui leur déplaisent, pour ne pas écrire l'histoire comme un poète dramatique bâtit une pièce de théâtre : témoin Salluste, un grand écrivain pourtant, qui a laissé une étonnante histoire de la conjuration de Catilina. Mais pour comprendre jusqu'à quel point l'esprit de parti peut conduire l'écrivain, il faut lire Eusèbe et la plupart des historiens ecclésiastiques qui l'ont suivi. Eusèbe a un mérite que n'ont pas eu ses successeurs, celui d'avouer franchement sa façon de procéder : « Il ne serait pas décent pour moi de rappeler

[1] Quod præcipuum munus annalium reor, ne virtutes sileantur, utque pravis dictis factisque ex posteritate et infamia metus sit. Ann. L. III, c. 65.

les querelles et les injustices par lesquelles ils (les chrétiens) se sont mutuellement combattus avant la persécution. C'est pourquoi je ne me suis proposé de raconter que ce qui pourrait nous faire entrevoir l'équité de la justice de Dieu. Je ne parlerai donc point de ceux qui ont fait naufrage de leur salut et qui se sont abîmés au fond des eaux. J'écrirai seulement dans cette histoire universelle ce qui pourra servir à moi d'abord et ensuite à la postérité[1] ».

L'histoire écrite à ce point de vue ne mérite aucune attention comme témoignage direct, mais elle en mérite comme monument; elle atteste l'état mental et moral de son auteur, celui des lecteurs auxquels elle est adressée, l'esprit du temps où elle a été écrite; elle a d'ailleurs trop souvent une influence considérable sur les événements ultérieurs, parce qu'elle crée, fomente et perpétue des opinions qui pèsent d'un certain poids dans les résolutions des hommes. L'histoire ecclésiastique d'Eusèbe et celles de ses successeurs ont peu de valeur intrinsèque. L'écrivain se propose d'inspirer à ses lecteurs les sentiments et les croyances de son parti, sans critique ni souci de la vérité. Triste enseignement, trop souvent pratiqué par certains historiens, mais contraire à l'esprit même de la science.

Certes, s'il est un écrivain qui contraste à tous égards avec Eusèbe, c'est Thucydide. Celui-ci est homme de parti, lui aussi, cependant il ne cherche que la vérité et la poursuit, non seulement par des recherches directes et par des témoignages contrôlés avec soin, mais par la critique attentive d'une intelligence haute et pénétrante. Toutefois, comme nous tous, il n'a pu voir que ce qu'il regardait, et après l'admirable introduction qui ouvre son livre, il s'est enfermé dans le récit des luttes politiques et militaires; son œuvre si considérable, lorsqu'on la compare à celles des autres historiens, est loin de satisfaire aux immenses besoins de la science sociale. On y trouve néanmoins l'indication d'une méthode qui peut guider

[1] *Hist. ecclés.* L. VIII, c. 2. — Ed. de Valois, p. 293 et 294.

les recherches de vérification et conduire peut-être à des découvertes : cette méthode consiste à se servir, dans l'étude des matériaux, de l'observation de ce qui est humain, de l'habitude humaine, τὸ ἀνθρώπειον, de la science sociale, comme nous dirions aujourd'hui. Ainsi il a vu clairement qu'un peuple, quelle que soit sa population, ne peut lever et maintenir de grandes armées, s'il n'a des capitaux suffisants; — que la fertilité d'un territoire est une cause de séditions et de tyrannies; — que les arts et les arrangements sociaux étaient susceptibles de progrès par invention et innovation, et que le peuple le plus avancé était le plus fort.

§ 3. — **Faits contemporains.**

Les faits contemporains fournissent et fourniront toujours les matériaux les plus abondants, les plus complets et les plus certains pour les études de la science sociale. Les matériaux qui nous viennent du passé sont en petit nombre et pourtant trop nombreux pour être tous connus et bien connus; ils sont différents de forme et de valeur, plus ou moins négligés par les écrivains qui ont écrit jusqu'à notre temps et couverts, non seulement par la poussière des siècles, mais par les récits des historiens proprement dit. L'ensemble de ces documents présente des lacunes considérables et des difficultés d'interprétation sans nombre; leur utilité consiste principalement à nous montrer les changements survenus dans la condition du genre humain, ce qui nous invite à élever nos regards plus haut, à prendre un point de vue d'où le regard embrasse un horizon plus vaste, au delà des choses de mode et de convention qui nous enserrent et nous cachent l'homme dans sa vie générale, comme les vêtements nous cachent les formes de son corps. Ces monuments du passé sont utiles, surtout parce qu'ils nous forcent à trouver des formules qui s'appliquent à l'âge de pierre et à la société pastorale, tout aussi bien qu'à celle de notre temps, et pour trouver ces formules il faut re-

monter jusqu'à la constitution intime de l'homme. D'ailleurs, le champ d'études le plus étendu et le plus fécond est encore la société dont nous voyons, sentons et partageons la vie. Ici nous pouvons examiner la formation et le développement de l'activité individuelle et observer les phénomènes de l'activité sociale, tels que les grands courants d'opinion et leurs remous, soit dans la société tout entière, soit dans ses diverses parties; nous pouvons, même dans le temps si court assigné à notre vie, y observer des changements; nous pouvons enfin, comme les géologues, conjecturer ce que fut le passé et ce que pourra être l'avenir d'après les phénomènes qui se passent sous nos yeux et en nous-mêmes.

§ 4. — La science sociale et l'histoire.

La science sociale et l'histoire travaillent sur les mêmes matériaux et ont pour but, l'une et l'autre, la constatation de la vérité : ce sont cependant deux études distinctes, très différentes l'une de l'autre. L'histoire expose ou raconte, elle s'applique à un point particulier, à un côté de l'activité humaine dans un temps et dans un lieu donnés, étudiant quelquefois un individu, quelquefois une école, un petit groupe, une branche d'art ou de science, etc., reproduisant non seulement les grands traits du sujet, mais les traits secondaires, sans s'occuper de l'avenir. La science a des visées plus générales et plus hautes, puisqu'elle a pour objet la recherche des lois souveraines qui dominent les faiseurs de lois et auxquelles il n'est donné à personne de se soustraire, qui existent en tout temps, en tout lieu, dans l'avenir comme dans le présent et dans le passé. L'histoire s'occupe des faits particuliers et décrit ceux qui attirent l'attention de l'écrivain : la science, ne s'occupe des faits particuliers que pour y trouver la révélation, la confirmation ou la négation des lois générales, exactement comme la physique et la chimie s'occupent des faits qui font l'objet de leurs études.

L'histoire et la science sociale marchent ainsi, côte à côte, s'appuyant fréquemment l'une sur l'autre et se rapprochant parfois au point qu'elles semblent se confondre, sans jamais perdre leur individualité distincte. Elles se prêtent ainsi un grand secours, l'histoire fournissant à la science la description de certains faits, la science offrant à l'histoire des moyens de critique, d'interprétation et des conjectures d'une grande valeur.

La science sociale, comme toutes les autres, est fondée sur la notion d'un ordre stable, au milieu de phénomènes changeants. Cet ordre stable est un idéal convenu et nécessaire, un cadre. L'astronomie suppose que les étoiles fixes gardent la place respective qu'elles occupent dans l'univers, que les planètes décrivent toujours les mêmes orbitres et sont emportées par les mêmes mouvements, bien qu'elle ait quelque doute sur l'exactitude absolue de cette supposition. La physique et la chimie supposent que les lois constatées, par elle sont, seront et ont été toujours les mêmes. La physiologie suppose que les fonctions de la vie sont toujours remplies dans le même ordre et dans les mêmes conditions. A son tour, la science sociale suppose que l'activité volontaire de l'homme est fondée sur une constitution stable et obéit à des lois constantes.

Thucydide avait assez bien vu cette conception toute moderne. Ce qui était dans l'antiquité une sorte de divination empirique accessible au génie seulement, devient avec la science un moyen d'investigation à la portée de tous. La science arme la critique historique d'un instrument nouveau pour contrôler les témoignages et combler les lacunes qu'elle rencontrera par des conjectures vraisemblables. L'histoire fournira constamment des faits aux investigations de la science.

L'histoire elle-même n'est-elle pas, comme nous l'avons dit, une science descriptive, il est vrai, mais une science? Nous éprouvons quelques doutes à cet égard, lorsque nous

observons qu'elle s'attache à ce qui est changeant dans la vie du genre humain et parce qu'elle ne peut reproduire par un procédé photographique tous les actes de cette vie. L'historien, quelle que soit l'étendue de ses informations et l'ampleur de son intelligence, ignorera beaucoup et sera obligé de choisir entre ce qu'il saura pour donner une part au souvenir et une autre à l'oubli. Qu'est cela, sinon une œuvre personnelle, une œuvre d'art, dans laquelle la science peut et doit entrer largement?

La science sociale, d'un volume bien moindre que l'histoire, peut recevoir des accroissements et des remaniements par les travaux successifs de ceux qui la cultivent. Mais à mesure qu'on avance, les travaux perdent leur caractère personnel, comme il arrive dans toutes les sciences, pour entrer dans le patrimoine commun.

On peut comprendre et désirer une histoire scientifique. Cette histoire, vainement cherchée depuis Voltaire, esquissée par Turgot et par Condorcet, laisserait de côté les individus, s'étendrait même assez peu sur les peuples divers et s'attacherait à constater et à suivre les arts, les industries dans toutes les branches de l'activité humaine et les suites de ces inventions sur la constitution des sociétés, sur leur vie intime, et sur la condition des individus. Ce serait l'histoire véritable de la civilisation, la biographie de l'homme qui ne vieillit pas et apprend continuellement, le commentaire perpétuel de la science. Cette histoire n'est encore qu'entrevue et à peine ébauchée, même dans la belle introduction de Buckle : il est urgent de l'entreprendre, sur plan vaste et sur plan réduit, et de l'introduire autant que possible dans l'enseignement. Ce sera encore une œuvre d'art, mais dans laquelle la science occupera une place plus grande : à côté d'elle existera toujours pour le grand public l'histoire plus artificielle encore que nous connaissons déjà, l'histoire dramatique à personnages, dont l'étendue et le volume iront croissant avec le temps.

CHAPITRE II.

DESCRIPTION SOMMAIRE DE LA SCIENCE SOCIALE.

PREMIÈRE PARTIE.

La science sociale se partage naturellement en deux branches d'études étroitement liées, mais distinctes : elles ont pour objet : l'une l'individu, l'autre les groupes d'individus ; et ces deux branches d'études admettent des subdivisions. La seconde surtout, plus complexe que la première, est fort étendue; nous ne toucherons ici qu'aux sommets, notamment au progrès et à la concurrence vitale.

§ 1er. — L'homme social.

L'observation nous montre l'homme vivant et agissant par groupes. Notre science doit donc négliger la distinction de l'âme et du corps, sans la nier, ni l'affirmer, ni la discuter, simplement parce que l'observation ne nous montre ni une âme agissant séparée du corps, ni un corps agissant séparé de l'âme. La science ne voit que des groupes et des individus dont la vie se manifeste par des actes volontaires indivisibles, dans lesquels la personne humaine agit tout entière, avec toutes ses facultés, telle qu'elle existe à l'état concret. C'est cette personne vivante, agissant dans l'état de santé, qu'étudie la science sociale.

Nous disons « dans l'état de santé », parce que la maladie trouble parfois singulièrement les facultés et produit des actes

très différents de ceux de l'homme bien portant. Il y a, sans doute, des relations nécessaires entre ces deux sortes d'actes : leur étude appartient à la biologie, science limitrophe de la nôtre, mais très distincte.

De même que nous négligeons la distinction de l'âme et du corps, parce qu'elle ne tombe pas sous notre observation directe, nous ne pouvons considérer l'individu comme un être isolé. Sans doute, il est facile et utile de l'isoler par la pensée, comme l'ont isolé la plupart des philosophes et comme l'isole l'opinion populaire ; mais il ne faut jamais perdre de vue que cet isolement n'existe pas dans la réalité. Tous les jours on voit l'individu s'isoler plus ou moins de ses semblables, mais après avoir vécu avec eux ou tout au moins communiqué avec eux. Tous ceux que l'on a observés ou qu'on peut observer ont eu ou auront plus ou moins de rapports avec d'autres êtres humains, et ces rapports exercent nécessairement sur leur volonté et leurs actes une influence plus ou moins grande. Il faut donc, même lorsque nous considérons l'individu seulement, nous souvenir qu'il appartient à un groupe humain et que, si nous l'étudions sans tenir compte de ses communications avec ses semblables, nos études seront incomplètes et sans valeur.

Cette vérité a échappé à ceux qui, voulant introduire la méthode scientifique dans l'étude des facultés humaines, se sont observés eux-mêmes, cherchant dans l'homme cultivé du XVIIe ou du XIXe siècle l'homme-type, de tous les lieux, de tous les âges, de toutes les cultures. Leurs recherches n'ont abouti qu'à une grande pétition de principes, montrant comme existantes en tout temps et en tout lieu les facultés qu'on peut observer aujourd'hui. Ces chercheurs, de très bonne foi d'ailleurs, ressemblaient assez à ceux qui trouvent dans une mine le minerai qu'ils y ont eux-mêmes déposé, ou aux alchimistes qui ont trouvé souvent dans le creuset l'or qu'eux-mêmes y avaient mis.

Comme toutes les origines, celle de l'homme nous est ca-

chée. Nous ne pouvons même soupçonner l'état des individus d'une période relativement récente que par des conjectures. On peut, on doit observer les enfants ; mais dès le premier réveil de la vie, l'enfant de nos jours reçoit avec le langage les idées et les sentiments des adultes qui l'entourent et l'élèvent. Une langue, même dans la bouche des personnes les moins cultivées, constitue une encyclopédie dans laquelle se résument les connaissances de ceux qui la parlent, leurs points de vue sur la nature et sur la société. Le langage a été, bien avant l'écriture, le moyen de transmission des connaissances d'un individu à l'autre et d'une génération à celle qui la suit. Par le langage, l'enfant hérite, sans s'en apercevoir, des idées élaborées par les générations qui l'ont précédé; il entre dans la vie avec un capital de connaissances qui n'est pas son œuvre propre, qu'il modifie plus ou moins dans le cours de son existence et transmet à ses successeurs.

Dès le premier âge, les idées de l'enfant reçoivent de l'éducation une certaine forme. Ses organes et ses facultés sont, si l'on peut ainsi dire, la seule partie de son être qui lui appartienne en propre : sa vie intellectuelle est plutôt collective qu'individuelle, tant l'éducation, même la plus insouciante, lui a imprimé une forme et imposé des habitudes. La nourrice qui, montrant un arbre à son nourrisson, lui apprend à l'appeler un *arbre* et qui, plus tard, lui apprend à distinguer un marronnier d'un orme, lui enseigne une première classification et l'habitue, sans s'en douter elle-même, à discerner le genre de l'espèce. Lorsqu'elle le fait compter jusqu'à dix en lui montrant ses doigts, elle lui insinue dans l'esprit une idée plus abstraite encore. Que de siècles et que de travaux accumulés ont été nécessaires pour arriver à cette connaissance! combien d'hommes n'y sont pas encore parvenus ! Cette influence de nos semblables sur chacun de nous augmente à mesure que la vie grandit; le milieu social dans lequel nous vivons nous enveloppe de toutes parts et nous pénètre en quelque sorte par tous les pores.

Ce n'est donc pas dans les connaissances et dans les habitudes d'esprit, si différentes suivant les temps et les lieux, que nous pouvons étudier les inclinations fondamentales communes à tous les hommes. Toutefois, cette pénétration de l'individu par le milieu social nous révèle l'inclination primitive qui constitue en quelque sorte le fond de la sociabilité. L'enfant croit naturellement à la parole de l'adulte et cherche à l'imiter; puis, devenu adulte à son tour, il cherche à imiter ses semblables et croit à leur parole, tant qu'il n'a pas appris à la critiquer, à s'en méfier, et même à aller au delà. Tout enseignement est fondé sur cet acte continu de confiance et de foi.

Essayez de rechercher par la pensée celles de vos connaissances qui reposent sur la foi accordée au témoignage des hommes : il y a de quoi être effrayé ! Tous les faits rappelés par l'histoire ne peuvent vous être autrement connus, de même que ceux de l'histoire contemporaine dont vous n'avez pas été personnellement témoin. Ajoutez à cette masse énorme de faits les lois révélées par les sciences que vous n'avez pas cultivées. Dans les sciences même qui peuvent vous être familières, que de faits et de lois n'avez-vous pas acceptés sur parole, sans aucune vérification ! Que vous reste-t-il en propre ? Bien peu de chose : une infime partie de vos connaissances, si vous êtes un homme instruit, et une partie d'autant moindre que vos connaissances sont plus étendues. Avec des connaissances médiocres, dans un état arriéré de civilisation par exemple, la part de votre petit savoir qui semblerait vous appartenir en propre serait relativement plus grande; mais la somme totale serait infiniment moindre et la partie la plus personnelle, venant d'un enseignement très imparfait et moins vérifié, serait moins certaine à tout prendre que celle que vous acceptez aujourd'hui sur la foi d'autrui.

Sans entrer dans plus de détails, nous pouvons affirmer, d'après les considérations qui précèdent, l'existence d'une inclination primitive, formulée par Pascal en ces termes :

« L'esprit croit naturellement. » Mais la croyance, la foi qui produit les actes humains et leur donne une forme n'est pas le moteur qui les cause : c'est ce moteur qu'il faut chercher.

§ 2. — Inclinations permanentes. — Premiers désirs.

Pendant le premier âge et jusqu'à sa formation, l'homme semble doué d'une activité instinctive et spontanée dont il est difficile de comprendre les motifs et les lois. Cette activité semble consister dans un simple essai des organes extérieurs, sans direction suivie et soutenue [1]. Chez l'adulte, l'activité prend un caractère différent : de spontanée, elle devient volontaire. Nous appellerons « volonté » la force qui se manifeste par l'action réfléchie et soutenue.

La volonté semble être naturellement inerte ou endormie; elle ne se montre que sous l'impulsion d'un motif ou mobile, appelé « besoin » ou « désir. » Si l'homme n'éprouve ni besoin ni désir, il n'agit pas; on peut même distinguer chez lui des désirs faibles et vagues qui ne suffisent pas à mettre la volonté en mouvement et ne produisent que des velléités; de telle sorte qu'on peut dire de la volonté, non seulement qu'elle est inerte, mais qu'elle tend toujours plus ou moins, par une inclination naturelle, à revenir à l'état d'inertie. A ce point de vue, elle ressemble assez aux machines qui n'agissent que par l'impulsion d'une force motrice et s'arrêtent dès que cette impulsion cesse de se faire sentir ou seulement diminue et devient insuffisante.

[1] Cette sorte d'activité instinctive et *essayante* se manifeste aussi chez l'adulte qui, bien que riche, est attiré vers la chasse, la pêche, les voyages et même vers le jeu par l'attrait de la curiosité. Cet attrait le porte quelquefois à la destruction, à la cruauté même, pour voir quels seront les effets de ses actes. L'homme aime à changer quelque chose dans le monde qui l'entoure, sans autre mobile que le désir de changer. Mais nous n'avons là qu'une cause d'action peu importante, lorsqu'elle n'est pas stimulée par l'espoir d'obtenir l'approbation ou l'admiration de nos semblables. Le travail fait et le spectacle de l'œuvre accomplie causent aussi un plaisir désintéressé à l'entrepreneur et à l'ouvrier; mais l'espérance de ce plaisir ne suffirait pas seule à les déterminer à l'action soutenue.

Mais la volonté humaine diffère des machines en ceci : que le moteur auquel elle obéit, loin d'être extérieur à l'homme, se manifeste, au contraire, comme un résultat de sa constitution. Le besoin ou désir et la volonté se trouvent dans l'homme de tous les temps, de tous les lieux et dans tous les états de culture.

Les besoins agissent sur la volonté par la douleur et par le plaisir : l'homme éprouve de la douleur quand ils ne sont pas satisfaits et du plaisir quand ils le sont. Lorsqu'il prévoit, la prévision de la douleur devient crainte et la prévision du plaisir, espérance. Douleur et crainte, plaisir et espérance, voilà les mobiles des actions humaines.

Les besoins primitifs et généraux sont ceux dont la satisfaction est indispensable à la conservation de l'individu et de l'espèce : besoins d'alimentation et de reproduction. Ces besoins, communs aux hommes et aux bêtes, sont désignés sous le nom d'*appétences :* ils sont intermittents, mais se renouvellent sans cesse. Ce sont les premiers moteurs de la volonté humaine, à laquelle ils imposent une longue suite d'efforts et qu'ils empêchent de s'abandonner à l'inertie.

Cependant l'inertie ne laisse pas de se faire sentir. L'homme n'agit jamais pour agir, en vue de l'action seulement ; il agit en vue du résultat, qui est la satisfaction d'un besoin, plaisir obtenu ou peine évitée ; dès que le besoin est satisfait, l'action cesse s'il n'est aussitôt remplacé par un autre. Le sauvage, une fois rassasié, s'arrête et reste oisif jusqu'à ce que la faim, actuelle ou imminente, vienne réveiller son activité ; l'homme civilisé, stimulé par la prévoyance qui lui fait sentir les besoins futurs, s'impose une longue suite d'actes dans l'espérance d'arriver au repos.

L'activité humaine n'est pas chose simple ; on y distingue des phénomènes successifs. En éprouvant des besoins, l'homme cherche comment il pourra les satisfaire ; son intelligence s'éveille, pense, imagine et combine les moyens d'obtenir la satisfaction désirée. Ces moyens trouvés, il espère et agit ;

mais tant qu'il ne croit pas les avoir trouvés, il n'espère ni n'agit : sans espérance, point d'action. Besoin, connaissance, espérance, voilà les trois conditions de l'action.

Ces trois conditions sont indispensables, mais elles ne suffisent pas : lors même qu'il pense agir, même lorsqu'il agit, l'homme répugne à l'action, qu'il appelle *travail, peine* ou *effort*. Tout effort, ne fût-il que la moindre tension de la volonté, lui coûte, si bien qu'il cherche sans cesse et autant qu'il peut à le réduire. La recherche du moindre effort possible est la loi souveraine et régulatrice de l'activité humaine. Cette loi n'admet ni contradiction ni exception, et régit notre activité comme la gravitation régit le monde matériel. L'homme, d'ailleurs, compare sans cesse le besoin avec l'effort au prix duquel il peut le satisfaire et juge ce qui lui coûtera le plus, de la non-satisfaction du besoin ou de l'effort nécessaire à sa satisfaction : lorsque le sentiment du besoin l'emporte, l'homme agit, lorsque l'effort lui est plus pénible que la non-satisfaction du besoin, il s'abstient. Si la volonté cède habituellement partout et toujours aux besoins dont la non-satisfaction compromettrait l'existence de l'individu, c'est que le besoin le plus impérieux, celui dans lequel se résument tous les autres, est le besoin de vivre [1].

Ainsi, aux trois conditions indiquées plus haut, il faut en ajouter deux autres : 1° que la raison juge l'effort moins pénible que la non-satisfaction du besoin ; 2° que l'effort soit estimé le moindre possible ; car entre deux moyens de satisfaire un besoin donné, l'homme choisit toujours celui qui lui coûte le moins de travail. Ainsi, l'acte volontaire met en exercice toutes les facultés de l'homme : sa raison choisit entre l'action et l'inaction ; son intelligence, son imagination, sa mémoire, travaillent à lui procurer les moyens d'approprier à la satisfaction de chaque besoin le moindre effort possible ;

[1] C'est ce qu'avaient bien compris les anciens poètes, comme Lucilius :

Vis est vita, vides, quæ nos facere omnia cogit.

Et le Grec : Βίος καλεῖται δ'ὅς βίᾳ πορίζεται.

enfin, la volonté fait un effort presque toujours accompagné d'un travail musculaire. Toute la machine humaine est en mouvement.

Voilà les conditions élémentaires de l'action simple sur le monde extérieur : voyons maintenant celles de son développement.

Lorsque les moyens de satisfaire un besoin ont été une fois trouvés et employés, on peut le satisfaire une autre fois avec moins d'effort en répétant les mêmes actes. Alors, non seulement l'homme est dispensé d'inventer, mais à force de revenir sur les mêmes pensées et les mêmes actions, il y revient avec moins de peine, par l'effet de l'*habitude,* comme à force d'aller d'un lieu à un autre par le même chemin ses pas tracent un sentier qui lui rend le trajet plus facile. Mais, lors même qu'on n'invente pas, l'effort coûte et on tâche de le réduire si l'on ne peut le supprimer. On parvient à le réduire quand on répète les mêmes actes, non seulement par la facilité que donne l'habitude, mais par de petites inventions, quelquefois imperceptibles, qui viennent constituer l'habileté de main. On rencontre fréquemment chez les sauvages cette habileté portée à un tel point qu'elle excite l'étonnement des civilisés. Ainsi l'inertie constitue elle-même un besoin permanent, qui appelle constamment l'attention de l'homme sur les moyens de réduire l'effort auquel il est obligé.

En même temps que l'habitude rend l'effort plus facile, elle émousse le besoin mieux satisfait, par un sentiment de satiété qui suscite des besoins nouveaux. L'homme, d'ailleurs, devenu par le succès plus accessible à l'espérance, tente volontiers de nouvelles entreprises et consent à faire de nouveaux efforts. En cela il se distingue des bêtes, chez lesquelles on n'a pas encore constaté de progrès dans les formes du travail ni dans les besoins satisfaits, tandis que chez l'homme, sous ces deux rapports, le progrès est immense.

§ 3. — Désirs sympathiques et antipathiques.

Étudions maintenant les rapports de l'individu avec ses semblables.

Les besoins qui mettent en mouvement l'action humaine sont individuels. C'est l'individu qui souffre ou jouit, qui craint, qui espère, qui agit ou s'abstient, qui peine ou qui se repose. Mais cet individu se trouve dès sa naissance en rapport avec ses semblables, qui sont pour lui l'objet de désirs et de sentiments spéciaux.

Bien que l'enfant soit plus longtemps que les petits animaux incapable de se suffire, le lien instinctif qui le rattache à ses parents ne tarde pas à s'affaiblir lorsque ceux-ci ont de la peine à soutenir leur existence. Dès qu'ils le peuvent, ils mettent l'enfant à leur service et suppléent à son ignorance des moyens de vivre par un enseignement qui ajoute, s'il est nécessaire, la crainte de la coercition au sentiment du besoin.

Toutefois, il existe entre les parents et les enfants un sentiment d'affection primitif et naturel, différent de ceux qui existent entre adultes et qui vont nous occuper.

L'homme, habituellement, traite volontiers son semblable comme le monde matériel ou comme les animaux, et le fait servir de même, lorsqu'il le peut, à la satisfaction de ses besoins : il s'empare naturellement et d'instinct des produits du travail d'autrui et s'asservit l'homme aussi bien qu'une bête de somme. Mais comme celui-ci répugne à être asservi et dépouillé, il résiste. De là des luttes qui, dès l'origine, ont occupé une grande place dans la vie des groupes humains.

Les désirs de cette sorte et les actes plus ou moins violents dont ils sont la cause ne se développent pas seulement dans la vie sauvage : ils persistent dans les sociétés les plus civilisées. Partout et toujours, l'individu cherche à faire servir son semblable à la satisfaction de ses besoins propres et à

rejeter sur autrui l'effort nécessaire pour acquérir des richesses, tout comme il rejette cet effort sur l'air, sur l'eau, sur la vapeur ou sur les animaux domestiques.

Les actes et les luttes de cet ordre ont été suscités par des besoins exactement semblables à ceux qui ont pour objet la possession du monde extérieur, aux besoins économiques proprement dits.

Mais l'homme est pour l'homme l'objet de désirs d'une tout autre sorte, qui se développent prodigieusement à mesure que la civilisation grandit. Ce sont les désirs sympathiques qui tendent à obtenir l'estime, l'affection ou l'admiration des hommes et à éviter les sentiments contraires.

La jalousie, l'envie et les sentiments haineux en général ont la même source : aussi la mythologie antique enseignait qu'Érôs et Antérôs étaient frères. Toutefois la haine n'est pas un sentiment primitif : c'est un sentiment réflexe engendré par l'expérience ou par l'éducation. On hait l'obstacle suscité, qui empêche le désir de se satisfaire lorsque cet obstacle est un de nos semblables. Le premier désir, considéré en lui-même, est inoffensif, mais il peut conduire à la haine et à tous les actes qu'elle inspire. Celui qui veut être le premier dans l'admiration des hommes et ne peut y arriver, hait tous ceux qui sont au-dessus de lui et, s'il prétend obtenir seul cette admiration, il hait tous ceux que les hommes admirent à quelque titre que ce soit, comme un autre tue la femme qu'il désire, parce qu'il ne peut l'obtenir ou la conserver.

La haine, à tout prendre, est un sentiment secondaire et inférieur, un sentiment d'impuissance, et Pascal a eu raison de dire : « La volonté aime naturellement. » Un très grand nombre de sentiments haineux naissent de la concurrence vitale, par réflexion.

Les désirs sympathiques se rencontrent plus ou moins developpés chez tous les hommes. A peine, il est vrai, sont-ils sensibles chez les sauvages qui occupent le bas de l'échelle, comme quelques Australiens absorbés par le souci de soutenir

leur vie au moyen d'une industrie rudimentaire; mais partout ailleurs ces désirs occupent une place importante dans l'existence des hommes et causent un grand nombre de leurs actes. On les remarque dès le premier âge chez l'enfant, toujours désireux d'appeler l'attention et les caresses de ceux qui l'entourent. Le désir de la parure, qu'on rencontre même chez les pauvres Fuégiens, et qui est si apparent chez les sauvages des pays tropicaux, dont la vie matérielle est facile, appartient à cette espèce. Pour satisfaire ce besoin, le sauvage endure les tatouages les plus douloureux, les mutilations, les déformations du corps, comme nos grand'mères enduraient leurs corsets, comme les femmes d'aujourd'hui ont enduré leurs hauts talons et toutes les extravagances de la mode. Calculez l'ensemble d'efforts humains que cause ce besoin à l'époque où nous sommes!

Que dire du désir d'occuper un rang entre les hommes, de s'élever au-dessus de ceux qui nous entourent, d'obtenir des honneurs, de la réputation, de la gloire? Qui ne voit la somme énorme d'efforts que ce désir suscite et la tension violente qu'il impose aux volontés? C'est ce désir qui porte un grand nombre d'individus à faire des actions extraordinaires appelant sur eux l'admiration publique. Ces actions vont jusqu'au sacrifice de la vie, supporté non seulement avec résignation, mais avec joie et enthousiasme, comme on le voit à tous les degrés de la civilisation. « La douceur de la gloire est si grande, dit Pascal, qu'à quelque chose qu'on l'attache, même à la mort, on l'aime. » L'antiquité a vu le philosophe Pérégrinus se brûler vivant, et on a vu, de notre temps, des suicides qui n'avaient pas d'autre motif que le désir d'occuper quelques lignes dans la chronique des journaux du lendemain. Les désirs sympathiques sont sans contredit ceux qui suscitent les plus grands efforts, et ils augmentent avec une facilité qui les rend inextinguibles.

Désirs économiques ou industriels ayant pour but la jouissance d'objets matériels, désirs sympathiques ou antipathiques

ayant pour fin d'obtenir un sentiment d'autrui, voilà les deux grandes classes dans lesquelles rentrent les désirs si variés et si complexes que l'on rencontre chez l'homme de tous les temps et de tous les pays.

Sous l'impulsion des désirs divers qui déterminent son activité, l'homme cherche d'heure en heure s'il doit agir ou s'abstenir, s'il doit se livrer à tel acte ou à tel autre. Nous appelons *raison* la faculté qui détermine notre choix, et elle est plus ou moins éclairée selon le degré de notre savoir, car l'action est nécessairement limitée par les connaissances de l'agent. Lorsque, par exemple, l'homme se trouve dans une situation telle que toute son activité suffit à peine à la satisfaction de ses premiers besoins, il n'agit que pour cette satisfaction et n'acquiert vraiment la liberté de choisir que lorsqu'il peut appliquer une partie de son activité à autre chose.

Ni la somme des désirs, ni l'intensité respective de chacun d'eux, ni l'effort nécessaire pour les satisfaire, ne sont les mêmes chez les divers individus, ni chez le même individu aux divers moments de sa vie. C'est pourquoi, dans l'état actuel de nos connaissances, nous ne pouvons constater l'existence d'aucune loi qui régisse les actes de chaque individu, considéré isolément. Ce qu'on peut constater sans peine, c'est leur commune condition d'être tous faillibles et sujets à l'erreur. Tous se trompent plus ou moins dans leurs espérances, dans l'appréciation des moyens de les réaliser, dans leurs jugements et dans leurs choix. Les groupes, eux aussi, sont faillibles, comme les individus; ils sont sujets à l'ignorance effective et à l'ignorance temporaire causée par l'orgueil, la paresse, la colère, etc. Les plus grandes nations ne sont pas exemptes de ces faiblesses.

A considérer l'individu seulement, on relève sans peine dans sa conduite des erreurs innombrables et des rectifications auxquelles chacun se livre incessamment. « Nous vivons à tâtons », a dit Régnier : chacun agit d'une action intermit-

tente, chancelante, changeante, laquelle, cependant, ne s'arrête qu'avec la vie. Le caractère tâtonnant de l'activité individuelle ne l'empêche pas d'être dirigée par les désirs que nous avons signalés et par les lois que révèle l'observation des sociétés.

Nous avons cru autrefois qu'il existait, non seulement des désirs économiques et sympathiques, mais des désirs d'une autre classe, ayant pour fin l'ordre universel et la conformité de nos actes à cet ordre. Mais comme la notion, correcte ou incorrecte, de cet ordre n'existe ni chez l'homme des premiers temps, ni même chez le plus grand nombre des hommes des temps postérieurs, il faut reconnaître que les désirs de cette espèce, loin d'être primitifs et universels, sont un produit très complexe de la civilisation, qu'ils ne se manifestent que dans un certain état de développement social et chez une élite peu nombreuse.

Une analyse exacte des désirs qui naissent du sentiment religieux les ramène aux deux classes que nous venons d'indiquer. Le sentiment religieux s'éveille avec l'imagination et la réflexion. Dès que l'homme perçoit le spectacle du monde extérieur, il aperçoit un très grand nombre de phénomènes et des plus imposants, dont il n'est pas la cause et auxquels il se hâte d'imaginer une cause à la hauteur de son état mental. C'est peut-être un animal plus ou moins semblable à ceux qu'il poursuit ou qui le poursuivent lui-même, ou un être semblable à lui, plus grand, plus puissant, doué d'attributs plus nombreux. Qui sait même si ce n'est pas un objet en apparence inanimé, un fétiche ?

Cet être une fois imaginé en rêve ou dans la veille, on conçoit pour lui les mêmes sentiments qu'inspirent les êtres réels : on le craint, on l'aime et surtout on cherche à se concilier sa sympathie et sa coopération, ou tout au moins à conjurer sa colère. On lui demande une chasse plus abondante, des troupeaux plus féconds, une moisson plus riche ; on le supplie de ne pas infliger la maladie ou de l'écarter et,

pour obtenir sa clémence ou ses bienfaits, on cherche à lui plaire par les moyens mêmes que l'on emploie pour plaire aux animaux et aux hommes. On lui offre de la nourriture, un logement, des ornements; on le flatte, on le loue, on le vante : si c'est un être palpable et concret, on le caresse, ou, si l'on n'en est pas satisfait, on lui dit des injures, on le bat, on le détruit.

Quelle est la nature véritable des désirs qui engendrent ces actes? Ce sont des désirs en tout semblables à ceux qui s'adressent à l'homme : ils ne diffèrent de ceux-ci que sur un seul point, c'est d'avoir pour objet un être d'imagination ou doué d'attributs imaginaires, d'un caractère et d'une puissance qui ne lui appartiennent point en réalité.

Il n'en est pas autrement lorsqu'on introduit la croyance à la vie future, ni lorsqu'on lie cette croyance à celle de la puissance divine. La vie future n'est qu'un reflet de celle-ci, corrigée par notre imagination selon nos désirs et nos idées. Là où la société est encore à l'état rudimentaire, où n'existe aucun pouvoir chargé de récompenser et de punir, on ne trouve dans les croyances en une vie future aucun pouvoir de cette espèce. Le sauvage imagine une contrée giboyeuse ou poissonneuse, le guerrier, des combats sans fin et des boissons enivrantes. Lorsque le pouvoir de récompenser et de punir s'établit dans la société, il s'introduit aussi dans la vie future. Aux bons des femmes agréables et des parties d'échecs qui durent des siècles : les Grecs d'Homère se contentent, même pour les dieux, d'un printemps éternel et d'une vie facile : tous veulent la vie longue ou éternelle, l'absence de travail ou de souci, en un mot, le plaisir. Aux méchants, la douleur. La vie future n'est que la vie actuelle corrigée selon le degré de civilisation de ceux qui la conçoivent. — On peut remarquer que la haine y a une belle part : le Scandinave boira dans le crâne de ses ennemis; le Chrétien se délectera dans la contemplation des supplices des damnés.

Lors donc que nous agissons en vue des peines et des récompenses de la vie future, nos désirs ont pour mobile des craintes et des espérances de même nature que les espérances et les craintes de la vie terrestre. Les désirs relatifs à l'autre vie sont plus vagues et ont en quelque sorte des contours plus indéterminés que ceux de celle-ci, parce que nous ne voyons l'autre vie que comme une ombre ou un rêve. Pour notre bonheur, nous cherchons, soit la satisfaction sans travail, soit l'absence de besoins matériels, c'est-à-dire un changement de notre nature. Quant aux douleurs, celles dont nous avons le spectacle en cette vie nous ont paru suffisantes; seulement nous avons voulu ajouter à la capacité de souffrir et à la durée de la souffrance. Notre imagination n'a pu aller au delà.

Pour terminer cette étude de l'activité individuelle, remarquons qu'elle est dominée par un instinct universel, qui rapporte à chacun de nous les actes dont il est l'auteur. Les désirs et les actes sont individuels et ont tout naturellement l'individu pour fin.

Si l'on considère l'individu en lui-même, si on l'isole par la pensée en lui enlevant tout ce qu'il tient de l'éducation, il apparaît comme une force brutale mise en action par les premières appétences, sans autre fin que leur satisfaction. L'homme, considéré à ce point de vue, diffère assez peu des autres animaux. Tout ce qu'il a de plus lui vient de l'expérience et de l'éducation. Mais ce qui vient de l'expérience et de l'éducation n'est ni primitif, ni permanent par nature. Ce qui est appris peut être oublié et ce que nous ignorons n'exerce sur nos actes aucune influence. Au contraire, les désirs primitifs, les instincts, si l'on peut ainsi parler, subsistent toujours et reparaissent avec toute leur brutalité dès que l'éducation cesse de les diriger. L'homme primitif, l'homme de la nature, comme on disait au siècle dernier, n'est qu'un animal assez semblable aux autres, et ne se distingue d'eux que par la faculté d'apprendre, dont il n'a pas encore conscience. Plus

tard, en apprenant, il se transforme et s'éclaire : le développement des désirs sympathiques attache l'individu à un groupe et même l'individu à l'espèce; mais le fonds ne change pas. Tous nous cherchons à vivre d'abord, puis à étendre notre vie par l'augmentaiion de notre puissance sur les choses et sur les hommes. C'est là que nous sommes conduits par nos besoins et par leurs agrandissements successifs. Vainement on a flétri cette tendance sous le nom d' « égoïsme »; vainement on a prétendu qu'elle était l'origine de tous les maux, ou plutôt le mal suprême; elle a persisté, parce qu'on ne saurait supprimer une inclination primordiale et naturelle, pas plus qu'on ne peut supprimer en la condamnant la circulation du sang. Quoi que l'on dise ou fasse, l'activité de l'homme est réflexe : elle part de lui et aboutit à lui, dans l'individu, dans le groupe et dans l'espèce.

Nous disons *dans l'espèce,* parce qu'il est difficile, sinon impossible, d'appliquer notre curiosité et notre travail à quelque chose qui n'intéresse ni nous ni nos semblables. Les sciences les plus abstraites et celles qui s'occupent des objets les plus éloignés de nous, comme les mathématiques et l'astronomie, ont pour fin dernière une utilité humaine. Toute la philosophie ancienne a cherché le bonheur, et nous nous livrons avec d'autres formes à la même recherche. En somme, nous devons reconnaître que si les connaissances humaines varient sans relâche depuis l'origine, la volonté est constante et absolument stable.

Cette stabilité des désirs et de la volonté est très souvent méconnue, parce qu'on est frappé de l'énorme variété des actes voulus par les différents individus ou même par un seul individu dans un temps très court. On ne prend pas assez garde que la connaissance des choses et de la vie n'est la même ni chez les divers individus que l'on peut observer, ni chez le même individu aux divers moments de son existence. Chacun sait et prévoit plus ou moins; chacun est sous l'empire d'une passion qui exagère certains besoins et fait oublier les autres;

il est valétudinaire, malade ou bien portant, vieux ou jeune, riche ou pauvre. Autant de conditions qui causent les différences que l'on remarque dans les actes humains. Mais la volonté de chaque individu, toujours la même, ne cesse de tendre à la conservation et à l'extension de la vie.

CHAPITRE III.

DESCRIPTION SOMMAIRE DE LA SCIENCE SOCIALE

SECONDE PARTIE.

§ 1er. — La société. — Formation des groupes et des pouvoirs.

L'homme, même dans l'état le plus abject où on le trouve aujourd'hui, vit dans la société de ses semblables. Chez lui, les relations de l'enfant avec les adultes durent beaucoup plus longtemps que chez les autres animaux; imposées à l'origine par la nécessité, elles sont continuées par la coutume et ne cessent plus. Ce fait caractéristique naît de la constitution de l'homme; on peut remarquer en effet, — 1° le besoin primitif d'imitation et d'approbation qui se manifeste chez l'enfant comme chez le sauvage; — 2° la longue supériorité de l'adulte sur l'enfant, suite de l'héritage d'idées que le premier a reçues de ses aïeux et que le second n'acquiert qu'à la suite d'un apprentissage prolongé; — 3° l'avantage que l'adulte retire de la collaboration de l'enfant, et que celui-ci retire de la collaboration de ceux qui l'ont élevé. Voilà la base de tout l'édifice social.

La famille est la société la plus élémentaire que nous puissions concevoir, mais l'état actuel de nos connaissances ne nous permet guère de croire que la société ait commencé par là; la formation de la famille semble un des premiers pas vers la civilisation.

Quoiqu'il en soit, la famille est formée : les femmes et les enfants font en quelque sorte partie de la personnalité du chef : ils lui appartiennent et sont ses instruments dans la lutte pour l'existence, soit contre le monde extérieur, soit contre ses semblables. Tel est du moins le premier état constaté chez les hommes desquels nous descendons. Encore y trouvons-nous les familles indépendantes, comme celles des Cyclopes d'Homère, mais non séparées : elles vivent les unes à côté des autres, comme vivent aujourd'hui les divers États politiques, et il existe entre élles des relations de paix et des relations de guerre, comme il en existe entre les divers États.

L'État primitif a été la famille et c'est elle que nous trouvons à l'origine de toute civilisation : c'est elle qui assure d'abord la durée du groupe qu'elle forme, par génération et succession, puis son extension par les adoptions ; c'est elle qui lui donne la langue, si bien que non seulement la famille existe encore en fait, mais que l'idée de famille s'est étendue jusqu'à prendre des proportions ridicules entre les peuples européens, dans la récente et fausse doctrine des races.

Mais la famille ne conserve pas longtemps son unité première. A la mort du chef, il y a plusieurs familles distinctes que ne rattache plus ensemble le lien primitif et qui forment en quelque sorte des États séparés. Toutefois elles conservent bien des choses communes, le langage, l'éducation, la tradition des inventions, des pensées, des appréciations et des jugements sur le bien et le mal. A la famille succède un groupe moins compact, indéterminé et plus flottant, la peuplade.

Si nous jugeons des premiers hommes par les peuplades qui les représentent aujourd'hui, la sympathie a tenu peu de place dans leurs relations. Partout et dès l'origine, on rencontre des difficultés, des dissentions, la guerre. Chacun, mû par son instinct personnel, prétend imposer sa volonté à ses semblables et employer leur activité à son profit : il les considère et veut les traiter comme des choses. De là des luttes. Les femmes, les enfants, les faibles en général sont réduits à

se soumettre, mais les forts résistent. Quelquefois on combat et jusqu'à la mort; presque toujours on exerce sur son voisin une surveillance méfiante; quelquefois on s'éloigne. La lutte des égoïsmes opposés a été dès l'origine un grand obstacle à l'accroissement rapide de l'espèce humaine; mais elle a développé chez l'individu l'énergie, l'activité, l'esprit de ressource, en même temps qu'elle a poussé à l'occupation de toute la terre.

Dans ces luttes incessantes, la haine s'aiguise autant tout au moins que la sympathie. L'homme classe les actes, puis les êtres dont il perçoit l'existence en dehors de lui-même, selon qu'ils lui apportent plaisir ou douleur, espérance ou crainte : les premiers sont bons, il les aime et les recherche; les seconds sont mauvais, il les hait, les combat ou les fuit. Ces sentiments de haine ou d'affection, lorsqu'ils ont pour objet un autre homme suscitent chez celui-ci les mêmes sentiments et, à l'origine, la haine domine : lorsqu'elle prend un certain degré d'acuité, la peuplade se dissout.

Quelquefois et malgré les éléments de discorde qu'elle peut contenir, la peuplade subsiste : chacun reconnaît qu'après tout il est avantageux et plus sûr pour lui de demeurer dans la société de ses semblables : échapperait-il, en se séparant et en s'éloignant d'eux, à la haine et au danger? Comment résisterait-il, seul ou avec quelques faibles, aux attaques d'une peuplade hostile qu'il pourrait rencontrer? Telles sont les questions qui ont dû occuper souvent l'esprit des hommes dans les premiers temps. Un grand nombre ont dû se résigner. On s'est donc habitué à vivre ensemble, à communiquer par la parole, à penser, à sentir, à juger de même du bien et du mal, d'après un intérêt commun bien ou mal compris. Dès lors les idées, les inventions, les arts, les usages se transmettent presque instantanément d'un individu à l'autre, si bien que les membres de la peuplade deviennent à peu près égaux, et ne diffèrent guère que par l'inégalité de leurs facultés personnelles. Dans cette situation, l'inclination qui porte l'homme à

rechercher la sympathie et l'admiration de ses semblables, se développe vite et augmente en quelque sorte avec le nombre des individus qui forment la peuplade. On s'habitue à croire à la parole les uns des autres, à mettre en commun les notions que fournissent la tradition, l'expérience et l'imagination. L'individu ne croit guère que ce que croient ses voisins et ne juge guère autrement qu'eux : on dirait que, même pour penser, il craint l'isolement et se défie de lui-même, comme s'il sentait tout ce qu'il tient de la société et le peu qu'il est en face d'elle.

Cette inclination de l'individu à recevoir l'opinion collective et à s'y soumettre est-elle un sentiment premier, instinctif en quelque sorte? Est-elle un simple effet de l'inertie? Il est difficile de décider cette question avec certitude; mais nous préférons la seconde solution. En effet, si l'action en général répugne à l'homme, celle qui lui répugne le plus est celle de la pensée et, entre les actes de l'intelligence et de la volonté, ceux qui lui semblent le plus pénibles sont ceux qui consistent à inventer, à prévoir, à prendre une résolution sous sa responsabilité personnelle et surtout à conduire sa vie. Cet effort est si pénible que la plupart des hommes en sont incapables ou ne se résolvent à le faire que sous l'aiguillon impérieux de la nécessité. De là, la soumission facile des individus aux opinions collectives, qui fait de chaque société séparée comme une sorte de troupeau, dans lequel chacun pense le moins qu'il peut, mais dans lequel dominent toujours, avec plus ou moins de force, une pensée commune et des sentiments communs, qui constituent le pouvoir spirituel.

La formation du pouvoir spirituel est le plus important des phénomènes sociaux et, quoique souvent mentionné, il est peu connu. Il mérite une étude attentive et nous y reviendrons. Auparavant, constatons que ce pouvoir conduit, avec le temps et l'expérience, à la formation du pouvoir de contraindre les hommes et de punir les actes que l'opinion du groupe répute mauvais, du *pouvoir temporel* ou politique.

Les deux pouvoirs, on peut le remarquer, existent dans la famille, mais passons outre et insistons, jusqu'à faire une digression, s'il est nécessaire, sur la constitution et les formes diverses du pouvoir spirituel.

Dès qu'il se forme une opinion collective, les individus y adhèrent volontiers : ils prennent bien vite l'habitude de s'y soumettre, de sentir, de juger et d'agir en conséquence. Lorsque cette habitude est formée, ils s'indignent facilement contre tout ce qui peut troubler la confiance que cette opinion leur inspire et le repos qui accompagne cette confiance. Il semble que quiconque élève un doute soit un ennemi public, parce qu'il provoque une action nouvelle. C'est de ce sentiment que naît la force des partis conservateurs.

La plupart de nos opinions sont collectives, ainsi que nous l'avons déjà remarqué; elles ne changent, même aujourd'hui, qu'avec une extrême lenteur, sur des points de détail inaperçus d'abord, puis sur des points plus importants, enfin sur ce qui touche à la conduite de la vie. La résistance qu'oppose la force d'inertie, presqu'imperceptible au commencement, croît à mesure que l'innovation grandit et finit quelquefois par s'exaspérer jusqu'à la fureur.

Les opinions collectives régnantes exercent sur tous les individus qui y sont soumis une domination impérieuse, qui atteint jusqu'à la pensée et à laquelle on répugne à se soustraire. On la subit par paresse toujours, quelquefois avec réflexion et souvent même contre réflexion. Un très grand nombre de personnes conviennent par exemple que nos usages actuels relatifs aux mariages, à l'instruction, à l'éducation des enfants et à la disposition des biens, laissent beaucoup à désirer, et pourtant on s'y soumet, parce que si l'on voulait agir autrement que le prochain, il faudrait inventer, prévoir, vouloir, choses qui nous semblent intolérables.

Cependant, un petit nombre d'individus dont l'intelligence est plus active ont des opinions propres un peu différentes de celles du troupeau et cherchent à les faire prévaloir; sous

l'inspiration d'un intérêt quelconque. Si ces opinions s'éloignent un peu trop de l'opinion régnante, ils restent seuls; si au contraire elles se rapprochent de cette opinion, elles trouvent des partisans et on lutte, soit par la discussion, soit, s'il y a lieu, par d'autres moyens, pour les faire prévaloir. Dans ces luttes, les partisans des opinions diverses mesurent leurs forces respectives, qui dépendent de conditions diverses, mais notamment de leur conviction : un homme profondément convaincu, on le sait, a plus de puissance dans la lutte que plusieurs hommes dont la conviction est hésitante et incertaine. Or, il n'est personne qui pousse la conviction si loin, ni qui soit plus inaccessible à tout ce qui peut ébranler une croyance que l'homme affecté d'un commencement d'aliénation mentale. Heureusement, le plus souvent, les idées de l'aliéné sont incohérentes ou très éloignées de l'opinion commune, ce qui l'isole et le rend impuissant; mais lorsque ses idées s'adaptent à une opinion susceptible de soutenir la lutte, il déploie une puissance redoutable et peut se placer quelquefois entre les grands hommes.

Le pouvoir spirituel, qui se manifeste si souvent et de tant de manières entre les hommes, naît du sentiment, juste ou erroné, d'un intérêt collectif exclusif. Dès que ce sentiment se manifeste, un groupe se forme sous son empire et ce sentiment existe dans la famille depuis l'origine jusqu'à nos jours. On le trouve dans la peuplade constituée en famille artificielle, pressée par des groupes semblables à elle, qu'elle attaque ou contre lesquels elle se défend. Le sentiment qui forme le pouvoir fait sentir aux membres du groupe leur solidarité et presque leur identité. A côté de l'intérêt privé, individuel de chacun d'eux, s'élève un intérêt nouveau plus étendu et qui s'exalte jusqu'à dominer le premier et même à le faire un moment disparaître, le sentiment de l'intérêt collectif. Quiconque parle ou agit dans ce sentiment est considéré, aimé, loué, et s'il s'oublie, s'il se sacrifie lui-même, admiré et vénéré.

Le sentiment d'intérêt collectif qui groupe les hommes et

le pouvoir qu'il engendre se rencontrent depuis le commencement dans tous les groupes qui forment des États séparés auxquels il donne de la cohésion. Dans les États actuels, nous l'appelons « patriotisme. » Il s'avive et s'exalte lorsque l'État s'engage dans des luttes militaires, parce que la nécessité de l'union est alors plus apparente et il atteint sa plus haute intensité lorsque l'existence de l'État est en question. Mais en devenant plus intense, le sentiment patriotique devient naturellement plus exclusif, plus étroit et moins éclairé.

Le patriotisme n'est pas, comme on le croit vulgairement, un sentiment exceptionnel, unique en son genre. Ce n'est qu'une forme d'un sentiment qui en prend un grand nombre. Il suffit de mentionner ici les deux principaux groupes constitués par un sentiment pareil : ce sont les religions et les partis politiques.

Pendant de longs siècles, les religions ont été nationales et le sentiment religieux a été une partie du patriotisme. Il en était de même des religions de famille, lorsque chaque famille constituait en quelque sorte un État. En tout temps, celui qui a fait partie d'un groupe religieux s'est considéré comme lié d'une façon plus étroite et toute particulière aux autres membres de ce groupe : en tout temps aussi, il a été plus ou moins hostile aux hommes restés en dehors de ce groupe. Ce sentiment est très sensible dans l'histoire des Israélites et autant qu'on en peut juger, dans celle des petits peuples qui les entouraient. On le rencontre aussi chez les Grecs, chez les Romains, plus ardent chez les Chrétiens, lorqu'ils ont formulé une religion universelle opposée à toutes les autres et prétendant englober tout le genre humain : il a pris sa forme la plus nette dans la maxime : « hors de l'église point de salut. » Il en est de même chez les Musulmans et aussi, avec un caractère plus doux, chez les Bouddhistes.

Les partis politiques ont la vie plus courte que les religions et n'ont jamais pu se faire sentir à un aussi grand nombre d'hommes. Ils ont cependant inspiré des sentiments d'intérêt

collectif très vifs et des jugements d'une grande puissance pour l'éloge et le blâme. Comme les religions, il ont glorifié les prosélytes et exécré les apostats, exerçant ainsi sur les personnes une sorte de police, au profit de la propagation et de l'application des idées et des sentiments sous l'empire desquels chaque parti s'était formé.

Tocqueville a remarqué comme une singularité de la révolution française qu'elle avait, de même que les religions, passionné les peuples bien en dehors de nos frontières. C'est que cette révolution proclamait des principes généraux applicables à tous les peuples qui avaient accompagné la France dans son développement historique. La substitution des opinions rationnelles aux opinions traditionnelles en matière sociale était d'ailleurs un véritable changement de religion. On l'a bien vu lorsque la France, au lieu de corriger ces principes en les conservant, les a abandonnés : alors les sympathies suscitées en sa faveur au commencement de la révolution se sont retirées d'elle.

Le sentiment que nous étudions cause la formation de groupes infiniment plus petits que ceux dont nous venons de parler. Dans les Unions de métier, par exemple, il est très apparent et va jusqu'à la constitution d'un pouvoir temporel coercitif qui se manifeste énergiquement dans les grèves. Vainement la loi du pays proclame la liberté du travail et du contrat de travail : les ouvriers qui ont résolu une grève, soit dans une Union permanente, soit même dans une Union temporaire et rudimentaire, n'hésitent pas à commettre contre les ouvriers qui persistent à travailler des actes de contrainte qui sont allés quelquefois jusqu'à l'assassinat. Il y a là un exemple de constitution spontanée d'un pouvoir spirituel, accompagnée de la formation d'un pouvoir politique.

Le même phénomène se manifeste dans les règles que s'imposent les joueurs, les voleurs qui se réunissent en bandes, et dans l'esprit de corps, dans les points d'honneur que l'on peut observer partout, sous les formes les plus variées, souvent

avec des proportions minimes, dans les coteries, par exemple. Ainsi les grands cyclones qui anéantissent les navires, renversent les arbres et quelquefois les édifices, sont des phénomènes du même ordre que les trombes de moyenne grandeur et que les petits tourbillons de poussière que le vent soulève quelquefois un moment dans nos rues.

La plupart des actes humains qui ont un caractère social sont affectés par les opinions et les jugements des groupes grands ou petits, y compris celui des personnes que chacun fréquente. Lorsque le groupe est considérable, son action se fait plus vivement sentir sur l'individu et chaque groupe prend une individualité plus ou moins distincte qui s'imprime plus ou moins fortement dans le caractère de ceux qui en font partie. On voit naître d'un groupe des phénomènes qui semblent personnels. Chacun tient, par exemple, à la réputation de son groupe considéré comme individu. On sera blessé par tout propos contraire à la considération de sa patrie, de sa famille ou de sa religion et flatté par tout propos qui indique l'estime ou la sympathie : on défend ou on vante facilement ce groupe au delà de ses mérites : on hait facilement les groupes concurrents et malheureusement aussi les individus qui en font partie, sur l'étiquette et sans les connaître personnellement. Tel individu, qui sera scrupuleux quand il s'agira seulement de ses intérêts propres le sera beaucoup moins ou cessera tout à fait de l'être, s'il s'agit de l'intérêt ou de l'honneur de son pays, de sa religion ou de son parti. Tel qui sera modeste dans sa tenue personnelle et sensé dans la conduite de sa vie deviendra vantard, infatué, insensé, s'il s'agit de sa cité ou de son parti. Je ne connais pas de pays dont les habitants ne croient être le premier peuple de la terre, pour telle ou telle raison particulière. Quant à l'observation des principes de la justice entre les peuples divers, on n'est pas allé au delà de l'observation plus ou moins imparfaite des préceptes du droit des gens ; c'est peu.

Encore ce droit des gens n'a-t-il été établi que sur le sen-

timent qu'il existe un groupe supérieur à tous les groupes, le genre humain, constitué par la collaboration industrielle résultant du commerce, si bien qu'il devient difficile de nuire aux autres sans se nuire à soi-même. Mais si nous considérons les groupes des temps très anciens, nous les voyons se combattre, se détruire, se manger les uns les autres.

En l'absence d'un sentiment d'intérêt collectif commun attaché à l'observation de règles générales communes, les individus et les familles cherchent la protection des puissants. Ainsi s'est formée la féodalité, qui, lorsque le sentiment de la patrie romaine disparût, forma dans toute l'Europe de petits groupes locaux. Le même phénomène se manifeste à divers degrés chez les peuples dont le sentiment patriotique est faible. Les partis politiques s'y groupent, non d'après leurs idées et leurs aspirations, mais d'après des sympathies personnelles plus ou moins éclairées. N'en citons qu'un exemple, celui de la République romaine dans ses derniers siècles : on n'était plus Romain, on était pour César, Crassus ou Pompée; les partis s'étaient transformés en clientèles. Les hommes dont les sentiments n'ont pas une certaine élévation ne comprennent pas autre chose que la clientèle, comme cet officier général qui, après le vote d'une loi qui élevait le chiffre de sa retraite, disait : « je ne suis pas républicain, mais je suis gambettiste. »

Il n'est pas facile de dire si c'est le parti qui s'est montré le premier ou si c'est la clientèle. On voit ces deux formes de groupement se montrer, se mêler et se succéder dans toute la durée des temps historiques. Dans les groupes et aux époques où le patriotisme est vivant, on a des partis : lorsque le patriotisme diminue ou disparaît, on ne voit plus que la clientèle et l'apparition de cette dernière forme de groupement est un symptôme certain de décadence sociale.

Les groupes d'une certaine grandeur, qu'ils soient territoriaux et politiques, comme les États, ou plus généraux, comme les religions, ou simplement politiques, comme les

partis, comprennent une multitude d'individus inégalement intelligents, inégalement cultivés, dont le grand nombre suit le petit nombre, de confiance ou simplement par routine, comme le vulgaire des moutons suit les chefs du troupeau [1]; mais tous sont censés agir par eux-mêmes au nom de croyances communes formulées par les chefs. Il est remarquable et très naturel que ces croyances exercent un empire d'autant plus étendu et d'autant plus fort qu'elles sont plus inaccessibles à l'expérience, à la vérification, à la critique. Plus ces formules renferment de mystères, d'amphibologies, d'indéterminé et d'inconnu, plus elles ont de prise sur les âmes, parce que chacun les interprète à sa manière, selon ses désirs, selon son degré de capacité intellectuelle et morale. Le patriotisme, les dogmes religieux, les mots d'ordre qui servent de drapeaux aux partis politiques sont compris de mille façons différentes par les multitudes qui se groupent et se pressent autour d'eux.

Il y a donc toujours beaucoup d'illusion et d'erreur dans la formation, dans la constitution et dans la vie des groupes. Le mensonge aussi et l'hypocrisie y ont une part : trop souvent un individu, tirant un avantage particulier de la force collective du groupe, montre du zèle et professe avec énergie des croyances et des intentions qu'il n'a pas, pour faire servir le groupe à la satisfaction de ses désirs personnels, désirs de richesse, désirs de commandement, désirs de considération, d'estime, d'admiration, ou même simplement désirs de popularité et d'applaudissements momentanés. Ces visées personnelles, cachées sous le masque du sentiment ou de l'intérêt collectif, sont une cause constante d'altération des groupes, qui les conduit parfois jusqu'à la ruine et à la dissolution. La même cause contribue souvent à la formation des sectes re-

[1] Como le pecorelle...
E cio che fa la prima e l'altre fanno.
Semplici e quete, e lo 'imperche no sanno.
DANTE, Purg., c. III, t. 27, 28.

ligieuses[1] et toujours à la subdivision des partis politiques.

C'est dans la vie des groupes que se manifestent avec le plus d'intensité et d'énergie les sentiments les plus élevés et les sentiments les plus bas dont la nature humaine soit susceptible : l'un se dévoue et sacrifie tout intérêt privé ou même sa vie à l'intérêt collectif, l'autre sacrifie tout intérêt collectif à son intérêt privé, et dans le plus grand nombre des cas, sans autre sanction que le jugement des multitudes et leur opinion, vigilante à certaines époques, mais souvent somnolente et égarée elle-même par les intérêts privés.

Tous les groupes se forment sous l'empire du sentiment de la faiblesse de l'individu : chacun d'eux constitue une individualité collective, grande, moyenne ou petite, selon la portée d'esprit et de cœur des individus qui s'y absorbent plus ou moins : cette individualité naît, vit et meurt; elle vit en état de santé ou de maladie et peut prolonger sa durée beaucoup au delà de celle des individus. Ces individualités collectives ont les qualités et les défauts des individus, elles sont partiales et exclusives. Si l'on veut s'élever plus haut, il faut concevoir par la pensée une individualité moins accessible, mais plus compréhensive, celle du genre humain. Le but de celle-ci est : 1° la lutte contre la nature ou industrie; 2° la distribution entre les individus des produits de l'industrie par le commerce, au moyen de la paix, par les contrats.

§ 2. — Conjectures historiques.

Sans être l'expression de résultats scientifiques obtenus, les

[1] On peut observer que les groupes constitués pour une fin déterminée avec précision et bien comprise ne peuvent devenir très puissants et ne suscitent jamais chez ceux qui en font partie un enthousiasme aussi ardent. On n'a pas encore vu une société de secours mutuels, par exemple, réunir un très grand nombre de souscripteurs, ni susciter chez ceux-ci un vif enthousiasme. La société de secours mutuels ne constitue pas même une individualité vivante que l'on aime ou que l'on hait, que l'on vante ou que l'on diffame jusqu'au mensonge inclusivement et dans laquelle chaque membre sent sa propre personnalité vivante, comme dans une religion.

conjectures font partie de la science et peuvent la servir, soit en rendant plus claire l'exposition des vérités constatées, soit en suggérant des études plus approfondies qui peuvent conduire à des découvertes utiles.

Il est difficile de conjecturer une histoire générale du genre humain, à cause de circonstances très simples et très évidentes : 1° parce que nous ignorons l'origine de l'homme et même s'il existe des différences originelles et permanentes d'aptitude et de capacité entre les diverses races humaines; — 2° parce que le développement de chaque groupe humain dépend du climat et des conditions physiques du territoire qu'il habite à un degré dont ceux qui n'ont pas étudié avec soin les choses sociales ne peuvent avoir aucune idée, ce qui ne permet pas d'admettre que les divers groupes aient suivi le même ordre dans leur développement; — 3° parce qu'à la diversité des conditions locales de développement, s'est ajoutée la diversité des conditions chronologiques, d'après lesquelles les groupes en contact se sont rencontrés au moment où ils étaient inégalement développés.

On ne peut donc établir, même par conjecture, une histoire générale du genre humain qui se rapproche de la vérité en imaginant le développement régulier d'un groupe isolé, bien qu'on possède des témoignages positifs d'inégale valeur sur l'état de développement de certains groupes, sur un territoire donné et à une date déterminée. On a pu étudier de notre temps des groupes chez lesquels le pouvoir spirituel était à peine indiqué et qui ne connaissaient point de pouvoir politique, dans lesquels, par conséquent, on ne rencontrait d'autre loi qu'une coutume flottante et indéterminée, point d'habitations fixes, point de propriété et, en un mot, l'état de nature, très différent de celui que les poètes ont rêvé et décrit sous le nom « d'âge d'or. »

Ce qui est constant, c'est qu'à partir de l'établissement de la famille telle qu'elle, les hommes se sont groupés par familles, puis par peuplades, que les peuplades parlant une

même langue se sont considérées comme appartenant à une même famille, séparée par des différences légères de pensées et d'habitudes, mais bien autrement séparée des groupes qui parlaient une autre langue ou avaient d'autres mœurs. La séparation était si profonde qu'on imaginait facilement que les étrangers ou barbares étaient des animaux d'espèce différente, des Cyclopes, par exemple, ou ces hommes monstrueux dont Hérodote place l'habitation dans des pays lointains.

Le véritable état de nature est l'état de guerre entre les peuplades et un état de guerre atroce, dans lequel l'homme traite l'homme comme il traite les bêtes. Le sauvage tue et mange son semblable comme il tue et mange un cerf ou un chevreuil, asservit et domestique le vaincu, comme il asservit et domestique le bœuf et le cheval et s'il le hait davantage, c'est parce qu'il le craint davantage, comme les arabes d'Algérie haïssent le lion.

Dans les premières contestations qui se sont élevées entre les hommes, un grand nombre de peuplades ont péri. Celles qui avaient imaginé des armes supérieures ont plus d'une fois triomphé des autres et de même celles qui avaient pu réunir dans une action commune un plus grand nombre de guerriers, ou qui avaient adopté une discipline plus forte ou apporté dans la lutte de plus grandes qualités militaires. Telles ont été dès l'origine et telles sont encore les conditions de la supériorité dans la guerre. Dès les premiers temps et surtout à mesure que la terre se peuplait davantage, les inconvénients et les dangers de l'isolement devenaient plus sensibles et on arrivait à comprendre la nécessité de se rapprocher, de s'unir en groupes plus nombreux pour la défense commune. On a commencé probablement par des alliances temporaires entre tribus de même langue, tant que les hommes n'ont eu d'autres moyens d'existence que les industries primitives et ces alliances manquaient de solidité. Mais lorsqu'on est arrivé à l'agriculture et à mesure qu'elle s'est perfectionnée, la société a pris une assiette plus stable et le pouvoir de contraindre, ré-

gulier et accepté, a paru plus distinctement dans le monde.

Les arrangements imaginés par les diverses peuplades ont été presque aussi nombreux que ces peuplades elles-mêmes, aussi variés que les combinaisons d'idées suggérées à chacune d'elles par ses besoins et par les conditions physiques de la région où elle vivait. Lorsque les arrangements politiques étaient bons, ils avaient pour résultat une supériorité de force dans la guerre : la peuplade qui les avait adoptés grandissait, tandis que les peuplades voisines s'affaiblissaient, relativement tout au moins, ou périssaient sous l'influence d'arrangements inférieurs ou relativement mauvais. C'est ainsi que les arrangements supérieurs ont prévalu et que l'on s'est fortifié d'abord par des adoptions, par des captures de femmes, par l'esclavage avec ses conditions variées. Alors ont commencé les sociétés classées, composées d'individus dont les conditions d'existence n'étaient pas les mêmes, les uns étant soumis aux autres et ne vivant, pour ainsi dire, qu'au profit des autres. Tant que le pouvoir politique est resté purement guerrier, les sociétés de ce genre n'ont pu ni se dévolopper beaucoup, ni acquérir une stabilité sérieuse. En effet, les communications entre individus placés dans les conditions les plus différentes tendent toujours à établir entre eux des idées et des sentiments semblables : les uns s'élèvent, les autres s'abaissent et le plus souvent élévation et abaissement vont ensemble. Une fois l'égalité personnelle venue ou pressentie, l'inégalité des conditions par classification ne peut durer longtemps.

Les sociétés que nous voyons émerger des temps préhistoriques, auxquelles nous devons l'histoire et dont nous descendons, se distinguent par un autre caractère. Elles ont pour base de leurs arrangements sociaux une communauté de croyances relatives à l'ensemble de l'univers, de croyances religieuses. Toutes avaient cherché à établir des arrangements fixes et à maintenir entre les membres d'une même société, à titre de partage de fonctions ou autrement, des inégalités de condition dont l'origine probable était l'asservissement par la

guerre de peuples vaincus aux peuples vainqueurs. Mentionnons à titre d'exemples les castes de l'Inde et de l'ancienne Égypte, les Penestes et les Hilotes en Grèce, sans parler de la probabilité des combinaisons analogues dans les empires d'Assyrie et de Perse.

Certes la croyance à des êtres surnaturels entre les hommes et la croyance à des dieux n'est pas particulière à ces sociétés : elle se rencontre partout où les idées ont atteint un certain degré de développement. Partout les hommes ont cru qu'il y a des magiciens et des sorciers en communication avec les puissances surnaturelles, mais nulle part ces idées n'ont eu l'ampleur, la consistance et la suite qu'elles ont eues dans les sociétés dont nous parlons; nulle part aussi, à l'exception du Mexique et du Pérou, dont nous connaissons si peu l'histoire, ces idées n'ont été la base d'arrangements sociaux dominés par un corps de prêtres, chargés de célébrer le culte et de dire le droit entre les hommes, de fixer et de conserver la coutume sous la sauvegarde de la religion.

Ces sociétés se sont-elles développées plus rapidement que les autres, parce que leur intelligence, plus active et plus curieuse, embrassait un horizon plus vaste, ou parce que les conclusions auxquelles leur science était arrivée avaient pris la forme religieuse? Qui saurait le dire? Nul ne peut dire non plus comment sont nés les anciens cultes, tels que celui de Vesta et des Manes, celui des astres et des puissances cosmiques ou physiques. On ne peut faire à cet égard que des conjectures. Dès leur entrée dans l'histoire, les Égyptiens, les Hébreux, les Indous, apparaissent avec un culte, des prêtres, des préceptes obligatoires dont l'infraction est punie, des familles auxquelles on attribue une origine divine et dont la constitution se rattache au culte, en un mot, avec tous les arrangements sociaux qui nous sont familiers. Les Chinois même, dont nous connaissons fort peu l'histoire et la constitution sociale, ne font pas sensiblement exception : chez eux, comme chez les peuples les plus soumis au sacerdoce, on

a établi des arrangements permanents auxquels on a prétendu attribuer le caractère de la fixité, au moyen de classifications artificielles établies entre les hommes.

Durant cette période de cinq à six mille ans au moins, la religion a présenté cet avantage de donner aux arrangements sociaux une cohésion et une stabilité inconnues auparavant. Les individus isolés ont cessé de troubler leurs semblables par leurs caprices; ils ont même été contenus et comprimés par la direction générale imprimée à tous, à ce point qu'ils ont presque cessé d'avoir une initiative propre. Mais la société a pu s'agrandir, avoir pendant un temps une certaine supériorité militaire sur les peuples voisins et s'appliquer avec plus de suite à des travaux industriels plus raffinés. Les dissentions intérieures ont semblé disparaître sous l'influence des religions, dont la ténacité est d'autant plus grande, qu'elles échappent à la critique de l'expérience journalière et ont une autorité d'autant plus forte que son principe est invisible.

D'ailleurs, la forme religieuse des arrangements sociaux n'a empêché ni les guerres extérieures, ni les dissensions intestines entre les diverses classes de la société : elle a même imprimé aux guerres et aux dissensions civiles un caractère plus sombre, plus acharné, plus haineux. Les Dieux ont combattu, vaincu, détruit ou enchaîné les Dieux et leurs adorateurs. Comme le lien social était devenu plus étroit, les opinions et les passions collectives dominaient les opinions et passions particulières : on haïssait ensemble les hommes d'une autre société, ou d'une autre caste, ou d'une autre croyance, ayant d'autres habitudes sociales et religieuses et chacun sait quel degré de violence et d'énergie atteignent dans la lutte ces haines collectives.

Les arrangements établis sur la religion ont péri de deux manières : ou ils étaient si forts qu'ils anéantissaient en quelque sorte l'individu et, celui-ci perdant tout ressort, la société s'affaissait en attendant qu'elle fût renversée par une attaque venue du dehors; ou des idées nouvelles s'introduisaient d'une

manière quelconque et étaient accueillies par les individus les plus énergiques, et alors, à titre de réforme ou de retour à d'anciens usages altérés par le temps, ou supposés, on se livrait à la guerre civile. Cela était surtout inévitable dans les empires que des conquêtes rapides avaient étendus sur de vastes territoires, dont chaque partie devait être abandonnée à la discrétion d'un lieutenant ou d'un gouverneur à un titre quelconque.

Il est arrivé aussi plus d'une fois que des individus énergiques et impatients des arrangements établis, sans être assez puissants pour les changer, aient pris le parti d'émigrer et d'aller au milieu de peuplades moins avancées fonder une société nouvelle, analogue à celle dont ils sortaient, mais différente. C'est ainsi que les avantages acquis par les premiers arrangements religieux ont pu être transportés chez des peuples où les arrangements sociaux, tout en demeurant religieux, étaient plus simples et n'enchaînaient pas au même degré l'initiative individuelle. Puis, peu à peu, l'initiative individuelle travaillant toujours à l'amélioration de la condition commune, l'autorité religieuse s'est affaiblie et a disparu devant une autorité purement laïque vers le commencement de notre ère, lorsqu'une religion universelle est venue remplacer toutes les anciennes religions locales.

Le peu que nous connaissons de l'ancienne histoire ne nous permet guère de savoir comment précisément a eu lieu l'évolution dont la fin a été la constitution des sociétés grecques. Sont-elles sorties spontanément d'une vieille souche ? Ou bien ont-elles été constituées par des colonies égyptiennes ou asiatiques ? Il est difficile de le dire. On sait mieux comment, gouvernées d'abord par des rois-prêtres chargés de célébrer le culte et de juger, elles ont vu succéder à ces rois des aristocraties investies des fonctions royales, puis ont passé à la démocratie, aux luttes interminables des riches et des pauvres, à la tyrannie, avec laquelle elles ont été absorbées dans l'empire romain.

Les historiens, occupés de raconter les événements qui frappaient l'imagination des peuples, ont trop négligé de signaler les causes, dont l'action lente et presque imperceptible avait produit et transformé les sociétés grecques et italiennes. Dans quel ordre ce progrès de composition et de décomposition s'est-il accompli ? Les témoignages historiques ne nous le disent pas; mais à leur défaut, nous pouvons conjecturer que la cause principale du mouvement n'est autre que le développement de l'industrie et du commerce, particulièrement du commerce maritime.

Ce commerce, très voisin de la piraterie et fréquemment associé avec elle, a pris souvent une forme plus pacifique. Les Phéniciens, et d'autres peuples probablement, l'ont exercé dans la Méditerranée et la Mer Rouge, où ils ont échangé des produits venus du haut Orient et des extrémités occidentales de l'Europe. Les Grecs les ont imités, enviés, détruits et remplacés, de telle sorte que, dès l'aube des temps historiques, nous apercevons un commerce international plus actif qu'il n'avait été auparavant. Ce moyen de communication entre les hommes de divers pays est moins bruyant que la guerre, mais il a des effets au moins aussi sérieux et aussi durables sur le développement des sociétés.

Les peuples qui vivent isolés n'ont d'autre moyen de progrès que leur travail et leur invention propres. Au contraire, les peuples qui communiquent avec les autres par la guerre et surtout par le commerce, mettent en commun leurs inventions, leurs procédés, leurs croyances, leurs idées de toute sorte; leur expérience s'étend : ils sont provoqués à penser et à critiquer, si bien qu'à la longue les meilleures idées l'emportent sur les autres. Dans une peuplade de cent individus, il y a moins de chances d'invention que dans une peuplade de mille, et surtout que dans dix peuplades de cent individus chacune venues de climats différents et ayant vécu chacune dans des conditions sociales différentes. Voilà pourquoi les centres de commerce, surtout de commerce international, ont

été les grands foyers de la civilisation. C'est là que se sont échangées, en même temps que les marchandises, les grandes inventions, comme l'écriture et la numération, les religions, les croyances diverses, les légendes et les contes, les lois, les mœurs, les résultats de la critique comparative, tandis que les peuplades attachées à leur territoire sans communications avec le dehors demeuraient sauvages [1].

Le commerce par lui-même a d'ailleurs introduit dans les sociétés qu'il a touchées une forme nouvelle et très importante d'arrangements sociaux naissant de la volonté libre des individus. Les premiers arrangements, établis par la guerre ou la religion, étaient fixes et classaient les hommes dans des conditions d'inégalité permanente et de sujétion : le commerce établit des rapports tout différents établis par des individus, agissant librement, en paix, dans des conditions d'égalité, par l'échange et, en général, par le contrat. Non seulement les relations entre contractants étaient libres et égales, mais elles étaient limitées et pouvaient sans cesse se modifier ou se renouveler selon les besoins; elles étaient donc mobiles et perfectibles. On pouvait les substituer, dans une grande partie du domaine de l'activité humaine, aux arrangements d'autorité.

Cette substitution a eu lieu, nous le savons, et elle peut nous faire comprendre comment le commerce a été un dissolvant puissant des sociétés à arrangements fixes, pourquoi il a été prohibé ou très étroitement réglementé par les plus parfaites de ces sociétés, comme celle de l'Égypte antique, pourquoi il est poursuivi jusqu'à nos jours par l'aversion et le mépris des professions qui exerçaient l'empire dans les anciennes sociétés.

Le commerce est le principe de la paix et le contrat est l'ins-

[1] « On se pillait les uns les autres, et encore aujourd'hui, dans plusieurs contrées de la Grèce, chez les Locriens-Ozoles, chez les Ætoliens, chez les Acarnanes et dans cette partie du continent, on vit à l'ancienne manière. De cet antique brigandage est resté chez ces peuples continentaux l'usage d'être toujours armés... Les Athéniens, les premiers, désarmèrent et adoptèrent un genre de vie plus délicat ». — Thucydide, I, 5 et 6.

trument de l'organisation pacifique de la société. Mais son introduction, si favorable au développement de la vie, n'altère point le principe des relations entre les individus. Dans l'échange, chacun traite avec son semblable comme avec les choses : il tâche d'en obtenir le plus qu'il peut au prix du moindre effort possible. C'est, comme l'on dit, une exploitation, et si l'on veut, une lutte, dont les résultats sont aussi sérieux que ceux de la guerre la plus acharnée. Mais les conditions de cette lutte, lorsqu'aucune intervention violente ne vient les troubler, sont aussi équitables que nous pouvons l'imaginer. Elle diffère de la guerre par ceci surtout qu'elle exerce davantage toutes les facultés de l'individu, et que les efforts qu'elle suscite sont tous profitables au genre humain et n'occasionnent aucune déperdition de forces.

Il serait intéressant de connaître la marche suivie par les inventions, les habitudes, les idées de toute sorte entre les hommes. Mais la genèse des idées et des sentiments dans les sociétés est aussi obscure que la genèse des idées chez l'individu. En effet, les idées ne se propagent qu'en passant successivement par le cerveau de plusieurs individus, et dans leur cours elles subissent des transformations qu'il est difficile de suivre et de constater. Il en est de même des langues, de même des croyances ou opinions, soit religieuses, soit autres, particulièrement de celles qui, fondées sur le témoignage humain, n'admettent point d'expérience. Ces opinions, lors même qu'elles sont exprimées par des individus différents, dans les mêmes termes, ne sont pas les mêmes pour chacun d'eux et tous les efforts tentés pour les ramener à l'unité ont été impuissants.

On sait par exemple, tout ce qui a été fait pour donner à tous les Chrétiens une même doctrine; avec quelle rigueur, à toutes les époques et en tout pays, on a traité les dissidents. A-t-on réussi à introduire l'unité? Pas le moins du monde. Là où le succès a été le plus grand, il a abouti simplement à supprimer la contradiction, à imposer silence ou à faire ré-

péter par tous les mêmes formules. Mais au fond, les croyances restaient différentes, parce que les mêmes mots n'ont pas le même sens pour une personne inculte et pour une personne cultivée. Ces femmes de Marseille qui allaient, il y a quelques années, offrir un cierge à la Bonne Mère pour faire réussir l'empoisonnement de leurs maris, avaient évidemment du catholicisme une idée tout autre que les évêques dont elles répétaient le catéchisme. Les anecdotes que l'on nous raconte sur Lahire et sur Louis XI, montrent que ces personnages comprenaient la religion comme les anciens et comme les femmes dont nous venons de parler. Ces différences, que l'on peut constater à chaque pas dans les sociétés contemporaines, devaient être bien autrement nombreuses dans les sociétés antiques, où les idées, exprimées par un langage vague et flottant, n'avaient pas encore de contours précis.

Il y a des études fort intéressantes à faire sur ces matières; mais ces études sont à peines commencées, et qui sait si leurs conclusions dépasseront jamais la sphère des conjectures et des probabilités?

Sans entrer dans cet ordre de recherches, nous pouvons constater que le contrat est né d'un commerce mêlé de piraterie. Pendant la guerre, entre belligérants parlant la même langue, il y a des conventions et des traités, qui sont des contrats; il y en a de même entre adultes guerriers engagés dans le commerce, la piraterie ou une entreprise quelconque faite en commun. Ces arrangements ont à l'origine une forme religieuse, sont accompagés de serments ou de symboles, de formules qui leur donnent la force obligatoire devant l'opinion collective; puis le serment, le symbole, la formule ont été oubliés et on est arrivé aux contrats de nos jours. A mesure que le contrat s'infiltrait peu à peu dans la société civile, il emportait avec lui l'idée d'égalité, affaiblissait par degrés les arrangements d'autorité et les remplaçait. Lorsqu'il intervenait entre deux ou plusieurs peuples, il les

liait, faiblement, il est vrai, mais il les liait en un commencement de société commune.

Aussi remarquons-nous qu'avec l'usage des contrats se sont introduits dans le monde des idées et des sentiments nouveaux sur la fraternité des hommes et plus récemment sur leur solidarité. La première s'est montrée quelque temps avant l'ère chrétienne et a pris place, dans le stoïcisme d'abord, puis dans le christianisme : ce sentiment d'humanité n'a jamais produit d'actes que chez une élite et est resté longtemps, pour ne pas dire jusqu'à notre temps, purement théorique. On lui a donné un motif nouveau lorsqu'on a constaté que nos destinées étaient étroitement liées les unes aux autres et qu'on cherchait vainement à les séparer, que l'ignorance et l'abaissement moral des classes inférieures, entretenait l'ignorance et l'abaissement moral dans les classes supérieures. On a constaté qu'il en était de même entre les peuples. Cette vérité établie et démontrée est demeurée aussi à l'état théorique et n'a pas encore d'effets bien sensibles. Mais elle nous donne l'explication d'un phénomène historique important, celui du nivellement d'idées et de sentiments qui se montre toujours lorsque des groupes de civilisation différente se trouvent réunis d'une façon plus ou moins intime, par la guerre ou par le commerce. Celui qui était supérieur déchoit; celui qui était inférieur s'élève; l'un et l'autre changent peu à peu et pour toujours.

Si nous considérons dans son ensemble l'évolution du genre humain, autant du moins que nous la connaissons, nous voyons les hommes multiplier en nombre, agrandir leurs connaissances et leur empire sur la nature et en même temps se rapprocher davantage les uns des autres, penser et sentir davantage en commun et remplacer par des arrangements contractuels, les anciens arrangements fondés sur la coutume ou sur la religion, chacun travaillant de plus en plus pour tous et profitant davantage des travaux de tous. C'est en cela que consiste, à proprement parler, ce mouvement vers la démo-

cratie qui, comme le remarquait Tocqueville, vient de si loin et ne s'arrête pas.

§ 3. — Du pouvoir coercitif ou politique.

On a cru trouver l'origine du pouvoir politique dans les associations temporaires par lesquelles les peuplades primitives confient à un chef la direction d'une guerre. Mais ce commandement ne dure pas plus que la guerre, et pendant sa durée; d'ailleurs, il ne contraint personne. En effet, les mœurs militaires primitives n'exigent ni la patience, ni la hardiesse que l'on honore aujourd'hui : surprendre l'ennemi à l'improviste, le frapper, ou, s'il résiste un peu, se sauver au plus vite, voilà ce dont il s'agit. La guerre, ainsi comprise, n'impose pas une discipline bien forte.

En fait, il est impossible de savoir, et bien difficile de conjecturer avec quelque apparence de raison, quelle a été l'origine du pouvoir politique. Les causes par lesquelles il s'est établi, transformé et conservé, sont très complexes. Il semble né du besoin de donner une solution pacifique aux contestations privées, du besoin de justice, et nous le voyons presque partout renforcé au commencement par une autorité religieuse. Lorsque la force militaire a pris de la consistance sous les ordres d'un chef, l'autorité de cette force est venue se joindre à celle de la religion. S'il est né de la persuasion et du consentement, comme chez les Mèdes, au dire d'Hérodote, ce pouvoir s'est incontestablement conservé et étendu par l'intervention de la puissance militaire, de manière qu'il fût en état, comme Xénophon le fait dire à Cyrus [1], de décider, même contre justice.

Toutefois, la justice, est demeurée le besoin principal et primordial des sociétés, même lorsque le pouvoir politique

[1] *Cyropédie*, III, 1. « Qui jugera? — Celui auquel Dieu a donné de faire de toi ce qu'il voudrait, même contre justice. »

portait le nom de *commandement*, comme chez les Grecs et les Latins. C'est à la justice, comprise d'ailleurs de mille façons, que les peuples ont toujours aspiré : c'est elle qu'on a invoquée pour faire accepter les divers gouvernements qui se sont succédé sur la terre.

La possession du pouvoir politique a toujours tenté l'ambition des hommes. Par elle, on obtient richesses et honneurs, c'est-à-dire de quoi satisfaire largement tous les désirs les plus vifs. Il ne faut donc pas s'étonner qu'elle ait été l'objet d'ardentes convoitises et de compétitions redoutables, qui ont agité et troublé la société depuis l'origine et ne semblent pas devoir finir.

On peut sans peine remarquer dans l'histoire de presque tous les peuples des périodes pendant lesquelles la possession du pouvoir n'a pas été disputée, ou n'a été disputée que par la persuasion, et des périodes où elle a été disputée par les armes. Dans les premières de ces périodes, les peuples sentaient que leurs gouvernements agissaient plus ou moins dans l'intérêt collectif des gouvernés, ou du moins conformément à leurs opinions : dans les secondes, on avait recours aux armes, parce que les gouvernants disposaient du pouvoir politique contre l'opinion publique, ou contre les intérêts de gens assez puissants pour la diriger, ou simplement au profit d'intérêts privés. Pendant les premières périodes, les prétendants au pouvoir étaient contenus et découragés par l'énergie du pouvoir spirituel : dans les secondes, ce pouvoir s'affaiblissant, ils ont pu tout oser.

Le pouvoir politique est transféré violemment par les guerres qui aboutissent à une conquête et par les révolutions. Les guerres de conquête, lorsqu'elles réussissent, détruisent l'état conquis et modifient d'une façon plus ou moins profonde la constitution de l'État conquérant. Les révolutions déplacent le gouvernement, en changent quelquefois la forme, toujours le personnel; elles imposent aux peuples de grands sacrifices et troublent leurs idées pour un temps plus ou

moins long : ce sont les symptômes de véritables maladies sociales.

Des combinaisons très nombreuses ont été imaginées pour imposer à chaque peuplade, à chaque groupe humain, des arrangements stables, tantôt fondés sur l'assentiment général, tantôt combattus par des dissidents bientôt comprimés ou anéantis. Mais ces arrangements ont toujours changé. En effet, ils étaient plus ou moins favorables à l'intérêt collectif réel, c'est-à-dire au développement intellectuel et physique du groupe, et cet intérêt collectif n'était pas toujours compris de la même manière. Des opinions nouvelles appelaient des arrangements nouveaux. Si les opinions ne changeaient pas, la guerre venait créer des situations nouvelles. Dans les luttes entre les groupes, celui qui était le plus intelligent et le plus nombreux l'emportait sur les autres : il formait, par la conquête, des arrangements nouveaux, qui n'étaient ni les siens, ni ceux du peuple conquis.

Les hommes ont eu ainsi, dès les temps les plus reculés, des rapports de deux sortes : 1° rapports pacifiques et de collaboration dans l'intérieur de leur groupe ; 2° rapports hostiles avec les individus des autres groupes. Ces rapports opposés subsistent encore aujourd'hui.

Toutefois, depuis un temps antérieur à l'histoire, les rapports hostiles ont cessé d'être permanents. Des individus appartenant à des groupes divers se sont mis en communication pacifique, les uns avec les autres, et ont contracté des échanges. Par là, ils se sont partagé les produits de leur industrie, comme s'ils avaient collaboré les uns avec les autres pour les acquérir ; les avantages de l'échange ont été tellement sentis, que les hommes n'ont jamais cessé de les rechercher et, en les recherchant, de se rapprocher les uns des autres. De là sont nés les conventions, les contrats et tout un ensemble de rapports utiles au genre humain.

§ 4. — Résumé.

Essayons de résumer en peu de mots l'exposé qui précède.

La volonté humaine est inerte et tend à retomber dans l'inertie dès qu'elle n'est pas sollicitée à l'action par la douleur ou la crainte, ou par l'espérance du plaisir. Mais des besoins pressants, presque continus dès l'origine et croissant à mesure qu'ils sont satisfaits, ne lui laissent que de courts intervalles de repos.

Les conditions de l'action sont la connaissance des moyens de satisfaire le désir senti et l'espérance de le satisfaire. Hors de ces conditions, il n'y a point d'action, c'est-à-dire d'effort et lorsque l'action a lieu, l'homme cherche toujours à la réduire au moindre effort possible.

Nos désirs peuvent théoriquement se diviser en deux classes, selon qu'ils cherchent pour se satisfaire le monde extérieur ou nos semblables. Mais en fait, ces désirs sont constamment entremêlés et il est impossible de les séparer. On recherche la domination du monde extérieur pour obtenir la sympathie de ses sembables, et l'on recherche aussi cette sympathie pour arriver à la richesse. On recherche la possession de son semblable comme on recherche la possession d'une chose du monde extérieur et pour la même fin.

En satisfaisant ses besoins, l'homme cherche constamment à soutenir, à défendre et à étendre la vie. Ses besoins de toute sorte s'étendent et augmentent à mesure qu'ils sont satisfaits, de manière à l'éloigner sans cesse du repos auquel il aspire toujours.

Les désirs sont personnels, individuels pour chacun de nous : l'effort aussi est personnel, de sorte que le principe d'action et l'action elle-même partent de chaque individu et ont sa satisfaction pour fin.

Mais nos connaissances ont une origine collective : nous

pensons, sentons et rêvons avec nos semblables, et sommes placés dans la nécessité de coordonner avec eux nos désirs, nos idées, nos efforts et d'avoir à cet effet des arrangements plus ou moins durables. Cette nécessité fait naître le pouvoir coercitif, délégué à certains individus par le consentement ou l'assentiment de tous, dont les fonctions consistent à contraindre ou à punir ceux qui enfreindraient certaines règles.

Dès que le pouvoir coercitif est constitué, il devient l'objet d'une compétition active, parce qu'il procure à ceux qui le possèdent un moyen de contraindre leurs semblables à travailler au profit des détenteurs du pouvoir. Aussi tous les moyens ont été employés pour l'acquérir, et il est devenu plus d'une fois le prix de la conquête. Cependant il n'a jamais pu sacrifier ou négliger au delà d'un certain point les intérêts collectifs et les opinions de la masse des sujets, sans périr presque aussitôt.

C'est que le pouvoir coercitif, quels que soient ses détenteurs, émane toujours d'un pouvoir supérieur, qui est celui de l'opinion, ou pouvoir spirituel. C'est par l'opinion que se forment les coutumes, les mœurs, que s'établissent et se perfectionnent les notions de bien et de mal. A bien considérer les choses, la vie entière du genre humain n'est qu'une coutume qui change lentement et se perfectionne peu à peu dans les sociétés même les plus progressives. Le fond des sentiments et des idées sur lequel vit chacun de nous vient de la coutume, et le peu que les plus énergiques et les plus laborieux y ont ajouté est assez peu de chose. Voilà pourquoi la coutume est si puissante, pourquoi elle oppose à toute tentative de réforme un obstacle difficile à franchir.

Cependant les coutumes se transforment sans cesse par des réformes successives, par l'accumulation d'un nombre infini d'efforts individuels et d'inventions dont les effets sociaux échappent le plus souvent à tous et à leurs auteurs mêmes. Mais depuis que les réformes tendent directement à l'égalité, on a observé que la société se composait de classes juxtaposées

ou superposées, dont chacune constituait en quelque sorte une société distincte, divisée elle-même en compartiments nombreux dans lesquels on pouvait rencontrer les idées et les sentiments des âges antérieurs conservés au delà de toute croyance, de telle façon qu'une société moderne ressemble à certains égards à une stratification géologique, dont chaque couche a été déposée à un certain âge de la terre, et que cependant ces couches ont été liées ensemble par le temps et forment un tout.

CHAPITRE IV.

LE PROGRÈS.

Le progrès que l'on peut constater consiste en ceci : que l'individu, disposant à peu près de la même force physique et des mêmes facultés intellectuelles qu'autrefois, acquiert plus de puissance dans sa lutte contre la nature et plus d'indépendance des premiers besoins, en même temps que le nombre des hommes qui peuplent la terre devient plus considérable. Ainsi le progrès a deux voies et deux aspects.

Dès qu'un groupe est habile à satisfaire par son travail ses premiers besoins, sa population s'accroît et il grandit; mais, bientôt, si son industrie reste stationnaire, son territoire devient étroit, et il cherche à se répandre sur un territoire plus étendu. En s'étendant, il rencontre d'autres groupes, qui défendent leur terre, c'est-à-dire leurs moyens d'existence. De là, la guerre. Elle peut naître aussi du désir d'un groupe de s'approprier les richesses accumulées par un autre groupe, ou un territoire plus fertile que le sien.

Lorsque les deux groupes en lutte n'ont qu'une industrie suffisante pour la satisfaction des premiers besoins, le vaincu est détruit ou, s'il le peut, il fuit devant le vainqueur. Mais lorsque la fertilité du territoire permet que le travail du groupe vaincu, augmenté par la contrainte, suffise, non seulement à satisfaire ses premiers besoins, mais encore ceux du vainqueur, le vaincu est réduit en esclavage, sous une forme ou

sous une autre, et les deux groupes sont réunis en un seul par des arrangements nouveaux.

C'est ainsi que l'esclavage s'est établi et perpétué dans tous les pays tropicaux, où les premiers besoins sont médiocres et faciles à satisfaire avec peu de travail, en Afrique surtout. L'homme, pouvant y vivre sans effort, s'est contenté de satisfaire les premiers besoins, mais il a été contraint par une force supérieure à travailler pour les besoins d'autrui. Dans tous les pays, la fertilité de la terre a permis à certains hommes, plus ou moins distingués des autres par une classification sociale, de vivre du travail d'autrui.

Dans les pays où l'esclavage a été trop facile, comme en Afrique, vainqueurs et vaincus sont demeurés à peu près sauvages. Ailleurs, ceux qui avaient des loisirs les ont employés à l'étude des sciences, au perfectionnement des arts : ils ont cherché à étendre et à orner leur vie.

Alors est entrée en action une nouvelle cause de progrès, l'inégalité des conditions. Un grand nombre d'individus qui, par un effet de la paresse humaine, se seraient facilement contentés de la satisfaction des premiers besoins, ont aspiré plus haut et cherché à égaler les hommes dont la condition était supérieure à la leur, à mener un train de vie dans lequel ils imaginaient trouver le bonheur. De là une source d'efforts énergiques et soutenus pour s'élever dans la société, pour y acquérir un haut rang, la puissance, les honneurs et surtout la richesse, la plus appréciée de toutes les puissances. On a cherché d'abord à égaler ceux qui étaient au-dessus de soi, puis à les surpasser jusqu'à devenir le premier. Cette cause de progrès a été en même temps une cause de désordres, d'actes bons et d'actes mauvais ; elle a été considérée surtout comme un mal, condamnée, combattue, sans avoir jamais cessé d'agir ; et elle est plus considérable dans les sociétés actuelles que dans toutes les sociétés antérieures.

Ainsi, les causes principales et toujours actives du progrès social sont :

1° L'instinct reproductif des hommes, qui les porte à multiplier de telle sorte que leur nombre dépasse à peu près constamment leurs moyens d'existence. A l'origine, cette multiplication pousse chaque peuple à étendre son territoire, à chercher d'autres groupes et à se mettre en lutte avec eux, au risque d'y périr. Malgré la multitude des morts violentes causées par tous les fléaux déchaînés, peste, guerre, famine, misère, maladies de toute sorte, le nombre des hommes s'accroît sans cesse; et si une classe ou un groupe cesse de multiplier, les autres classes et les autres groupes viennent les suppléer et prendre leur place. Dans les groupes les plus arriérés et dans les classes les plus pauvres, les hommes se multiplient jusqu'à la dernière limite; et leur multiplication est une cause constante de désordres et aussi d'efforts[1].

2° Les besoins toujours croissants des individus et des groupes. Dès que les premiers besoins sont satisfaits, on en éprouve d'autres; on veut vivre sans travail, se parer, orner sa demeure, jouir de toutes les commodités du luxe.

3° L'inégalité des conditions. Les individus placés dans les conditions les plus humbles tâchent de s'élever à une condition supérieure, et ceux qui sont dans une condition meilleure s'efforcent de se surpasser les uns les autres. L'émulation, qui est une forme du désir sympathique, provoque des efforts énormes longtemps après que les premiers besoins ont été satisfaits.

Ces trois causes agissant constamment, il a toujours été fort difficile d'établir dans un groupe quelconque un arrangement stable. Lorsque cet arrangement a été trouvé et établi, par le système des castes, par exemple, ou par le mandarinat, il a affaibli le groupe qui l'avait accepté et l'a livré aux groupes, souvent inférieurs à beaucoup d'égards, qui avaient conservé une plus grande énergie.

[1] Labor omnia vincit
Improbus atque urgens duris in rebus egestas.
GÉORG., I.

Énumérons maintenant les causes qui ont permis aux hommes de croître en nombre et en même temps de jouir d'une vie meilleure. Ce sont :

1° La faculté qu'ils ont de trasmettre à leurs enfants les connaissances qu'ils ont acquises par leur effort propre ou par l'exemple de leurs semblables, soit par apprentissage, soit par l'enseignement direct, de telle sorte que le genre humain est comme « un homme qui vit toujours et apprend continuellement ». Cette faculté cause

2° Le progrès des arts industriels qui créent incessamment la richesse, élèvent chaque jour un nombre d'hommes plus grand au-dessus des premiers besoins, en même temps qu'il fournit à un plus grand nombre d'individus les moyens de vivre;

3° Le progrès des arts sociaux, qui, adoucissant les conditions de la guerre et en réduisant la durée, permet aux hommes de s'appliquer davantage aux travaux industriels et de combiner leurs efforts de façon à rendre ces travaux plus féconds. Il leur permet en même temps d'avoir entre eux des relations plus affectueuses et plus agréables.

Le progrès est retardé par la paresse, qui produit l'esprit de routine et aspire toujours à un état social stable, définitif. L'histoire nous enseigne que dès qu'un peuple s'est engoué de son état social, le progrès s'y est ralenti ou même arrêté, de même qu'il cesse chez l'individu qui se trouve très content de son sort. Au contraire, le progrès a été stimulé par les voyages et le commerce, qui ont étendu les idées en même temps que les connaissances des hommes, par les commotions sociales, par les émigrations [1] et introductions d'étrangers, quelquefois même par des fléaux. Sous l'action de ces causes diverses, les hommes sont forcés de s'ingénier, d'inventer des combinaisons nouvelles, de tirer de leur intelligence

[1] Ne citons qu'un exemple : le progrès stimulé dans les états protestants par l'émigration, les réfugiés français lors de la révocation de l'Édit de Nantes et le progrès retardé en France par leur émigration.

et de leur volonté toutes les forces qui y étaient contenues.

Le progrès, dans toutes les branches de l'activité humaine, est lent, pénible, contesté. On ne l'obtient que par des inventions, et le nombre des hommes capables d'inventer est relativement très petit. La plupart se contentent de l'état dans lequel ils se trouvent, sans penser au delà ; ils n'ont garde de s'engager dans des travaux dont le résultat est toujours incertain. Que d'efforts d'ailleurs et que d'inventions successives ont été nécessaires pour obtenir le moindre progrès ! On peut le voir par la lecture attentive de l'histoire des sciences, et plus encore en réfléchissant à l'énorme labeur qu'il a fallu dépenser pour avoir le plus insignifiant des outils dont nous nous servons journellement.

Si le progrès est lent et pénible dans les arts industriels, il est bien autrement difficile dans les arts sociaux. Là, en effet, l'invention porte sur des faits complexes, mouvants et qui fuient l'observation ; elle est empêchée par le langage qui reproduit les notions sur lesquelles sont fondés les arrangements existants ; elle est empêchée aussi par les intérêts qu'elle froisse et surtout par la paresse instinctive, par la répugnance qu'éprouvent les hommes à changer les rapports sociaux et les sentiments auxquels ils sont habitués. On peut douter que le progrès dans les rapports sociaux eût jamais été possible, si celui des arts industriels et du commerce n'avait introduit des changements imperceptibles, préparé la voie aux guerres et aux révolutions, qui ont plus contribué peut-être que les réformes voulues aux progrès des arts sociaux. Ce progrès a été presque toujours inconscient et dû aux causes complexes sous l'action desquelles les idées et les sentiments d'une génération sont rarement les mêmes que les idées et les sentiments de la génération précédente.

CHAPITRE V.

LA CIVILISATION.

Les arts sociaux sont à peu près aussi anciens que les arts industriels; mais, comme ceux-ci, ils ont été longtemps exercés d'une manière presque inconsciente. C'est lorsque les hommes ont compris qu'ils pouvaient, utilement pour eux, maîtriser et gouverner leurs désirs, traiter leurs inclinations primitives comme les forces de la nature, que ces arts sont devenus conscients. On peut faire remonter à cette époque le commencement de la *civilisation,* au plus tard au temps où les philosophes grecs ont commencé à étudier les arrangements sociaux et les devoirs des individus soumis à ces arrangements. L'homme, en effet, ne commence à être digne du titre de civilisé que lorsqu'il entreprend de raisonner et de régler sa conduite, en modérant et comprimant au besoin ses désirs d'après des principes qu'il croit conformes à un ordre général, qu'il a vérifiés ou simplement aperçus et qu'il observe par habitude.

Longtemps avant la civilisation, les hommes ont essayé de subjuguer et de vaincre, par un effort de volonté, leurs inclinations premières et ils ont honoré ceux qui ont pu surmonter ces inclinations, par exemple, les ascètes de toutes sortes. Mais ils ne sont devenus civilisés que lorsque la raison a dirigé les efforts de leur volonté en vue de l'ordre social et de l'utilité commune : ils ont été d'autant plus civilisés que leurs vues ont été plus étendues dans l'espace et dans le temps et

que les générations en se succédant y ont apporté plus de soins et de suite.

Comme la plupart des individus contribuent pour assez peu de chose au maintien de la civilisation, on croit trop souvent qu'elle dure et grandit spontanément. C'est une erreur grossière et dangereuse. La civilisation est une œuvre d'art, élevée par la prévoyance, l'effort, le travail soutenu de l'intelligence et de la volonté. Tout enfant qui vient au monde est un petit sauvage qu'il faut initier et on ne peut l'initier que par une coercition de tous les jours : c'est l'œuvre de l'éducation sous toutes ses formes, de l'enseignement des arts et des sciences. Si cet enseignement est bien dirigé, il agit non seulement pendant l'enfance, l'adolescence et la jeunesse, mais pendant toute sa vie. L'homme vraiment civilisé ne cesse jamais d'apprendre ou de s'efforcer d'apprendre, et celui qui sait le plus ne sait jamais assez. La culture et l'entretien de la civilisation s'étendent bien au delà de l'enseignement proprement dit, à tous les détails de la vie.

Toutes les œuvres de l'art humain sont soumises à une condition commune : elles périssent rapidement sous l'action des forces naturelles, si elles ne sont constamment maintenues et réparées par de nouveaux efforts. Il n'est pas d'œuvre d'art, de quelque nature qu'elle soit, édifice, chemin, canal, etc., qui dure, si on ne veille à son entretien : les plantes qui donnent aux cultivateurs de beaux fruits et de belles fleurs, dépérissent bien vite s'ils n'ont soin de les renouveler. Tout l'art humain est, comme l'a dit un grand poète, dans la condition du rameur qui dirige un canot contre le courant et qui est emporté en arrière dès que ses bras agissent plus mollement[1]. Ainsi, la civilisation peut dompter et façonner les penchants naturels, la paresse, les appétits brutaux, l'amour

[1] Non aliter, quam qui adverso vix flumine lembum
Remigiis subigit, si brachia forte remisit,
Atque illum in præceps prono rapit alveus amni.
GÉORG., I. V. p. 199 et suiv.

propre égoïste et sans mesure, l'ignorance sauvage. Mais ces penchants ne cessent pas d'agir : ils combattent, minent, usent sans cesse la civilisation et la débordent dès qu'elle faiblit, parce que ces penchants sont des forces naturelles indestructibles.

La civilisation est surtout une œuvre morale, et de tous les arts, celui qui caractérise le plus la civilisation, est l'art de bien vivre. C'est celui dont la culture et la pratique exigent de tout homme les efforts les plus soutenus; c'est aussi celui dans lequel l'abandon ou la négligence se font le plus vite sentir. Dès que l'intelligence d'une société s'abaisse et devient insouciante de l'avenir, les appétits primitifs s'exagèrent, se dérèglent : les individus se choquent, chacun sait qu'il mérite moins l'estime de ses semblables et en a moins pour eux; chacun se sent plus isolé et plus faible.

D'après une opinion trop répandue et même exprimée dans un de nos livres d'enseignement, la civilisation consisterait dans la connaissance et l'usage des meubles, ustensiles et moyens de toutes sortes de vivre commodément ou avec luxe, que des inventions industrielles accumulées ont mis à la portée de nos contemporains. Cette définition néglige l'essentiel : l'habitude morale, qui constitue la civilisation véritable. Certes Socrate, ses disciples, les Stoïciens et même les Cyniques étaient des hommes civilisés, quoiqu'ils n'eussent ni bas, ni cuillères, ni fourchettes. On ne peut, au contraire, considérer comme civilisé l'homme entouré de toutes les jouissances du luxe, dont les actes ont pour fin unique la satisfaction de ses appétits, qui est inaccessible aux sentiments sociaux, qui ne comprend ni ne soupçonne les liens par lesquels les hommes sont rattachés les uns aux autres, qui ignore la patrie et, tout en respectant les gendarmes, n'a aucun souci de la discipline morale.

Si la civilisation est un certain degré d'avancement dans les conditions du bonheur de tous, elle ne peut négliger la recherche des relations intelligentes et affectueuses qui peuvent

contribuer à ce bonheur, plus encore que l'abondance des richesses et les jouissances du luxe.

Les groupes humains les plus remarquables n'ont jamais été composés entièrement d'individus civilisés. En tout temps, des classes entières ont vécu en dehors de la civilisation et en état d'hostilité avec elle. Les individus qui les composent ne connaissent que leurs appétits brutaux et cherchent à les satisfaire par tous les moyens. C'est pour eux, principalement, que sont faites les lois pénales. D'autres, en grand nombre, naissent et vivent si pauvres que l'enseignement de la civilisation pénètre à peine jusqu'à eux. D'autres vivent à peu près honnêtement sans autre motif que la crainte de la répression. D'autres sont librement honnêtes, mais il leur manque la politesse, cette fleur de la civilisation; et dans les classes polies combien de personnes pour lesquelles la politesse n'est qu'une apparence, un vernis étendu sur un fond de véritable sauvagerie!

On peut considérer la civilisation d'un groupe donné à deux points de vue, savoir : 1° d'après le rapport du nombre des individus hors de la civilisation avec celui de la population; 2° d'après l'élévation morale des personnes les plus civilisées et la place qu'elles occupent dans la société. Si, en effet, ces personnes sont sans influence, elles ne sont que des individualités exceptionnelles, mais isolées : si, au contraire, elles exercent une influence dirigeante, le groupe entier est en progrès vers la civilisation la plus élevée. Mais que de comparaisons à faire pour apprécier exactement le degré de civilisation des divers groupes humains! Cependant on tente tous les jours sans hésitation et sans étude des appréciations pareilles : on nous dit ce que sont les Français, les Anglais, les Allemands, les Russes, les Nord-Américains, etc. Il est inutile d'ajouter que la plupart de ces appréciations n'ont aucune valeur et sont de simples commérages de petite ville.

D'ailleurs, dans l'art de bien vivre, comme dans tous les autres, les hommes marchent à tâtons, se trompent sans cesse,

se rectifient quelquefois, mais s'obstinent plus souvent dans leurs erreurs que dans tous les autres arts. Il est si pénible d'abandonner des opinions passées en habitude, exprimées dans des phrases souvent répétées, sur lesquelles on vit quelquefois depuis plusieurs générations et qu'on ne peut remplacer qu'au prix de grands efforts! Aussi, les progrès de la civilisation et sa diffusion entre les individus ont-ils eu lieu plutôt par le contre-coup de progrès industriels ou commerciaux, par le choc des groupes les uns contre les autres et le frottement des individus, que par le travail direct des penseurs et des gouvernants.

CHAPITRE VI.

FORMES DIVERSES DE LA CONCURRENCE VITALE.

La concurrence vitale existe dès l'origine entre les divers groupes humains et, dans chaque groupe, entre les individus qui le constituent. La civilisation, née de cette concurrence, ne la fait pas cesser et n'en amortit même pas l'ardeur : elle lui donne seulement des formes nouvelles.

Les groupes appelés *nations* n'ont jamais connu d'autre concurrence que la guerre, qui s'inspire de la haine, travaille par la violence et par la ruse à la destruction de l'ennemi. Il en est de même encore aujourd'hui. Toutefois, entre les nations qui ont hérité de la civilisation gréco-romaine, l'état de guerre devient de plus en plus rare et la guerre elle-même reconnaît des règles qui l'adoucissent considérablement. D'après ces règles, c'est l'État seul qui fait la guerre; elle n'a pour but avoué que la soumission de l'État ennemi et ne doit troubler que le moins possible les individus qui y restent étrangers. Telle est la règle devant laquelle la vieille sauvagerie ne désarme pas toujours, mais qu'elle fait profession de respecter.

En temps de paix, c'est-à-dire presque toujours, les individus composant les nations ont des rapports commerciaux et des communications scientifiques ou industrielles qui en font comme un seul peuple. Quant aux groupes restés en dehors de la civilisation gréco-romaine et devenus les plus faibles, ils sont traités dans la guerre avec une sévérité excessive; mais dans la paix, qui est considérée comme l'état normal,

ils coopèrent avec le reste du genre humain, par le commerce. Le commerce, fils de la paix, a été peut-être le facteur principal de la civilisation. C'est par lui que les contrats ont été introduits dans le monde peu à peu, grâce à des contre-coups inaperçus; c'est par lui que la liberté du travail et l'échange sont devenus les moyens de répartition des richesses acquises par la collaboration de tous. Par l'échange et les contrats, tous les services que les hommes peuvent se rendre les uns aux autres ont été mis au concours, non pas entre les nations, mais entre les individus ou plutôt entre les familles, quelle que soit leur nationalité, de manière à assurer l'avantage à celui qui rend chaque service au prix du moindre travail.

A mesure que cette forme de la concurrence vitale a pris plus de place dans les sociétés, on s'est aperçu que, sous la seule condition d'exclure des rapports individuels la violence et la fraude, l'activité industrielle des hommes, abandonnée aux instincts primitifs, se réglait et se coordonnait d'elle-même, de manière à utiliser les aptitudes les plus diverses et les plus inégales et à développer les forces intellectuelles et morales de tous par la pratique et l'habitude d'efforts soutenus. On comprenait, d'une part, que tous les individus dont le genre humain se compose, étaient liés par des intérêts communs dans une même coopération; d'autre part, que la concurrence vitale, agissant par l'échange et les contrats, sans fraude ni violence entre les individus, était préférable à la concurrence exercée avec fraude et violence entre les groupes, par la guerre.

Voilà donc deux formes de concurrence vitale : l'une agissant de groupe à groupe, par la guerre; l'autre agissant d'individu à individu, par la paix, avec échange et contrats.

La concurrence vitale est sévère pour les faibles dans l'échange comme dans la guerre : elle impose de rudes travaux et frappe souvent la vie elle-même. Aussi la plupart des hommes aiment à ne pas la voir : un grand nombre prétend l'adoucir ou la supprimer en faisant intervenir le gouverne-

ment au profit des faibles dans la distribution des richesses. Mais par là on ne peut détruire ni même atténuer la concurrence vitale; on ne fait qu'en changer la forme et les conditions. Car dès qu'on fait dépendre la part de richesse attribuée à un individu du bon vouloir d'un autre individu, investi du pouvoir social, la concurrence vitale pousse le premier à chercher de toutes ses forces la faveur du second, ou, comme on dit, pousse les particuliers à chercher la faveur du gouvernement. Les efforts suscités par la concurrence commerciale ou d'échange tendent à l'utilité commune; ceux que suscite la concurrence de sollicitation, comme ceux que susçite la guerre, sont stériles, tout au moins, pour le genre humain. La concurrence commerciale offre le prix au plus industrieux; la concurence de sollicitation offre le prix au plus intrigant.

Lorsque les individus qui composent un groupe se sont habitués à la sollicitation, cette forme artificielle de la concurrence vitale, et qu'ils entrent en concurrence commerciale avec les individus des autres groupes, les premiers se trouvent naturellement et fatalement inférieurs aux seconds; ils succombent dans la lutte, quelque aiguës que soient les plaintes qu'ils peuvent pousser.

Les causes permanentes de guerre sont le désir qu'éprouvent les peuples pauvres de s'approprier par la force les richesses des peuples plus riches et le désir des peuples dont la population surabonde de s'approprier les terres dont la population est moins dense. Ces causes ont pris souvent pour forme le désir d'un gouvernement d'étendre le territoire et d'augmenter le nombre des hommes soumis à ses lois, afin d'augmenter sa puissance militaire, de pouvoir avec plus d'avantage attaquer et se défendre. Cette ambition pousse les peuples à constituer des empires de plus en plus considérables, ce qui tend à diminuer les chances de guerre, en même temps qu'à rendre les guerres moins destructives. — On peut mieux obtenir ces derniers résultats par des confédérations.

En dehors des trois formes de concurrence vitale que nous

venons de définir, nous n'en connaissons et ne pouvons en imaginer aucune autre. Nous ne connaissons non plus, ni ne pouvons imaginer, une combinaison sociale quelconque susceptible de supprimer cette concurrence, ou même d'en diminuer l'énergie. Quoi que l'on puisse dire ou faire, les faibles, selon les conditions de l'une ou l'autre des formes de la concurrence, succomberont devant les plus forts et leur abandonneront, quoi qu'ils fassent, le champ de la vie.

CHAPITRE VII.

L'ART SOCIAL.

Laissons-là les considérations nombreuses et fort intéressantes auxquelles nous conduirait l'étude des phénomènes produits par la concurrence vitale. Constatons seulement encore une fois qu'elle est indestructible. On ne peut en affaiblir les effets sans diminuer en même temps les forces qui poussent les individus à l'action en élevant devant eux des obstacles artificiels. La nation qui procéderait ainsi se rendrait moins capable de supporter la concurrence des autres et, si elle persistait, elle finirait par disparaître.

De cette vérité reconnue par la science, on peut tirer un principe de direction pour les arts dont l'objet est la conduite de la vie. Ces arts doivent tendre à développer l'activité dans le plus grand nombre d'hommes possible et à rendre le groupe auquel ils s'appliquent aussi capable qu'il se peut de soutenir avec succès la concurrence vitale.

Il n'y a qu'un art social, divisé en quatre branches, qui sont considérées comme autant d'arts distincts. On reconnaît leur identité à cela : qu'ils ont une même fin, s'exercent sur le même objet et sont rattachés les uns aux autres par les liens les plus étroits. La politique est l'art central, ou plutôt le trois autres arts ne sont que des démembrements de la politique. Celle-ci, en effet, est chargée de la direction supérieure de la nation, de ses rapports avec les autres nations, des soins à donner à sa puissance militaire, de la défense contre les

attaques du dehors et du maintien de la paix au dedans. C'est la direction politique qui établit les alliances, au besoin les confédérations, et conduit les guerres, s'il y a lieu, de façon à mettre en jeu toutes les forces du groupe : elle doit en tout temps conserver, entretenir et développer ces forces.

Le meilleur moyen d'y parvenir est le maintien de la justice dans les rapports que les citoyens ont les uns avec les autres : constater la justice et la faire respecter est la fonction essentielle du gouvernement; car la justice est l'intérêt public par excellence.

Pour que la politique soit bonne, il faut que les hommes investis du gouvernement aient un sentiment net et distinct de l'intérêt de la nation et le mettent au-dessus de tous les intérêts privés. Quant aux formes diverses de gouvernement, sur lesquelles on a tant discuté depuis Hérodote, elles tiennent à des conditions changeantes[1]. Chacune d'elles a pu être préférable à son heure, dans un état social donné; chacune d'elles aussi a pu être détestable à son heure et dans un état social différent. Un pays dans lequel la direction politique serait mauvaise et persistante pourrait changer plusieurs fois la forme et le personnel du gouvernement sans être mieux gouverné. Les théories si nombreuses qui attribuent à telle ou telle forme de gouvernement une vertu particulière et des besoins spéciaux, sont absolument vaines et démenties par les faits. Leurs auteurs se sont attachés aux formes et ont oublié le fonds, savoir : ce qui constitue le bon gouvernement. Or, quelle que soit sa forme, le gouvernement animé de l'intérêt public est bon et le gouvernement abandonné aux intérêts particuliers est mauvais. Entre les deux, il y a bien des degrés, mais là où les intérêts particuliers dominent à un certain point, il n'y a plus ni gouvernement, ni nation possible : il faut tomber dans l'orbite d'un groupe mieux conduit et plus fort.

[1] Voy. *Etudes sur la Science sociale*, étude IV, § 2.

La fin normale de la politique est d'entretenir, par l'observation de la justice, la concorde entre les citoyens, de réaliser peu à peu, à l'heure convenable, les changements devenus nécessaires dans les arrangements sociaux et, par conséquent, d'éviter les révolutions. En cas de révolution, le gouvernement qui succombe est toujours blâmable. Il était chargé de maintenir la paix, et il s'est conduit de telle sorte que les individus, réduits au désespoir, se sont décidés à le renverser ou plutôt à le laisser tomber, à tout hasard. Toutes les révolutions ont eu lieu parce que le gouvernement, perdant de vue l'intérêt collectif, s'abandonnait à des intérêts privés, soit à dessein, soit par ignorance et pour n'avoir pas su s'élever à l'intelligence de ses devoirs. Ce n'est jamais pour des fautes légères ou en petit nombre qu'un gouvernement établi peut être renversé : c'est pour des fautes nombreuses et énormes.

La science nous enseigne encore qu'en matière d'arrangements sociaux, tout ce qui est renversé est mort : on ne restaure pas plus une forme sociale qu'on ne ressuscite un cadavre. Si certaines institutions périssent, c'est parce que les hommes changent d'opinions, d'idées, de sentiments. Ce n'est pas une restauration des institutions qui peut les ramener sur leur pas. Ils ont pu ne pas savoir ce qu'ils voulaient; mais ils savaient ce qu'ils ne voulaient pas, et c'était les institutions qu'ils ont renversées.

La politique dirige les trois autres branches de l'art social et règne encore dans chacune d'elles.

La pédagogie élève les hommes et doit les préparer à soutenir la lutte pour l'existence, entre eux-mêmes comme entre eux et les hommes des autres groupes, soit pendant la paix par l'industrie et le commerce, soit pendant la guerre par les vertus militaires. La pédagogie ajoute aussi à la force vitale des individus et du groupe, en préparant les hommes à bien vivre en société, de façon à éviter les chocs qui blessent, à fomenter les sentiments de bienveillance et d'assis-

tance éclairées qui unissent les citoyens les uns aux autres.

C'est de la morale surtout que s'inspire la pédagogie. C'est la morale, en effet, qui donne aux individus leur règle de conduite, soit dans les relations de la vie privée, soit dans celles de la vie publique. Ces règles déterminent les devoirs de chacun; elles tendent au maintien et au développement de la force du groupe, en entretenant l'union de tous dans le sentiment net d'un intérêt commun bien connu et bien compris. En s'inspirant des lois constatées par la science sociale, le moraliste montrera que, si les hommes sont toujours en état de lutte pour l'existence, ils sont en même temps en état de collaboration, afin de rendre cette existence aussi bonne que possible; il dira dans quelles limites les suggestions de l'intérêt privé sont légitimes et dans quelles limites elles ne le sont pas. Il posera des règles à l'emploi des richesses et des limites à l'ostentation. Il se gardera soigneusement de faire consister la perfection dans l'effacement des désirs permanents, de l'intérêt privé, dans l'affaiblissement de l'action. Il cherchera la sanction des préceptes de la morale dans l'assentiment énergique de tous.

Pendant que la morale conseille et exerce l'autorité par la persuasion, le droit commande; il définit, après la morale, les règles auxquelles chacun doit obéir volontairement ou être contraint d'obéir par la force publique. Les prescriptions du droit sont celles dont l'observation semble tellement nécessaire qu'elle est la condition de la vie sociale : elle est imposée à ceux mêmes qui négligent les préceptes moraux. Le droit, inspiré par la science sociale, évitera de susciter des intérêts privés contraires à la fin de la société et de combattre des intérêts privés conforme à cette fin. Il n'hésitera jamais à frapper les criminels, non pour les punir, mais pour conserver l'ordre social.

L'art social actuel, dans toutes ses branches, est encore à l'état empirique et traditionnel : ses divers préceptes ne sont rattachés les uns aux autres par aucun lien que l'intelligence

puisse apercevoir et lors même qu'ils sont excellents, on a peine à comprendre pourquoi ils sont tels. Aussi voit-on que plusieurs d'entre eux sont attaqués avec beaucoup de force et médiocrement défendus. Le jour où toutes les branches de l'art social auront pris un caractère scientifique, ses préceptes auront infiniment plus de force et seront mieux observés qu'aujourd'hui. La vie sociale deviendra plus intense et moins douloureuse.

CHAPITRE VIII.

CONCLUSION.

Depuis que le genre humain est sur la terre, il marche à tâtons, sous l'impulsion d'inclinations premières qui tendent à conserver, à augmenter, à étendre sa vie. Ces inclinations, agissant à la lumière de connaissances médiocres, lentement et péniblement accumulées, ont changé constamment les conditions de la vie, l'ont rendue meilleure et accessible à un plus grand nombre d'individus. Ce mouvement progressif a très longtemps été méconnu et, même depuis que son existence a été constatée, on n'a pas cessé de le combattre. On a toujours cherché le bonheur pour l'individu et la perfection de l'état social en maudissant tout ce qui semblait s'opposer à un bonheur et à une perfection que l'on imaginait volontiers avoir existé dans le passé et devoir exister dans l'avenir.

On a qualifié de *progressives* des conceptions sociales empruntées aux anciens et plus ou moins introduites dans la pratique à diverses époques de l'histoire : on a, comme nos prédécesseurs sur la terre, cherché l'avenir dans le passé, rêvé un état stationnaire et tenté de revenir sur le chemin déjà parcouru.

Cette tendance de la plupart des hommes et surtout des moins éclairés, est un simple effet de l'inertie primitive, de la paresse d'invention que nous éprouvons tous à un certain degré. La notion d'un progrès social répugne à cette paresse

et l'irrite : aussi cette notion n'est-elle acceptée, malgré son évidence, qu'à contre-cœur à demi, des lèvres seulement.

Une fois le progrès constaté et accepté, un grand nombre de penseurs ont cru que le bonheur et la perfection étaient réservés à l'avenir, peut-être à un avenir prochain.

Ces penseurs ont été inspirés, eux aussi, par des sentiments anciens, toujours dominés par l'inertie native, par cette fatigue de l'action qui nous fait considérer le repos comme le bien suprême. La fin de l'homme n'est pas d'atteindre le repos, mais de le chercher toujours, sous l'impulsion des forces qui le lui ont fait chercher dès l'origine et bien avant qu'il en eût conçu l'idée. Ces forces ne sont pas éteintes et n'ont manifesté jusqu'à ce jour aucune diminution. Il semble que l'accroissement si rapide que l'on observe depuis quelque temps dans la puissance de l'industrie humaine, imprime, au contraire, à ces forces une nouvelle énergie.

La science ne nous permet pas de partager l'illusion de ceux qui voient dans leur rêve le bonheur, la perfection et le repos. En étudiant l'homme, elle ne découvre aucun motif pour que le progrès s'arrête, pour que l'individu et la société cessent de peiner, d'apprendre, de changer et s'immobilisent dans un état stable toujours cherché et jamais atteint. « Un être imparfait, dit Aristote, ne doit point s'arrêter. » Quand l'homme cessera-t-il d'être imparfait? Nous pouvons seulement prévoir la continuation du progrès qui a jusqu'ici augmenté le genre humain en nombre et en qualité, par l'effet de cette concurrence vitale qui appelle et choisit les courageux et les forts en même temps qu'elle déprime les pusillanimes et les faibles. Les hommes des anciens temps l'ont subie sans la connaître en l'appelant le *destin*. Il dépend de nous de l'étudier, de la comprendre et d'en tirer parti, au lieu de lui résister obstinément et de maudire ses rigueurs. Gardons-nous de blâmer et de combattre les inclinations permanentes; contentons-nous de les modérer ou plutôt de les diriger vers le bien général, sans jamais perdre de vue le vieil

adage stoïcien : « Le destin conduit celui qui consent ; il traîne celui qui résiste[1]. »

Ceux qui ont espéré obtenir le bonheur et la perfection, ont voulu les atteindre au plus vite et hâter la marche du genre humain vers ce qu'ils considéraient comme le but suprême. L'expérience a montré leur erreur. On a reconnu bientôt qu'ils s'étaient trompés dans la conception du but à atteindre, et qu'ils s'étaient trompés aussi en croyant arriver à ce but par un grand effort, d'un seul bond en quelque sorte. Il nous est rarement donné de voir le but au delà d'une distance assez rapprochée et nous ne pouvons faire un pas en avant qui soit définitif tant que les idées et les sentiments des membres du groupe auquel nous appartenons ne se sont pas modifiés de manière à ce qu'ils l'acceptent et le réclament. Travaillons donc, si nous désirons le progrès, sur nous-mêmes d'abord et ensuite sur les autres par la persuasion, avec fermeté, mais avec patience, sachant que si le mouvement en avant est irrésistible, il est lent et difficile, parce que les masses humaines marchent avec répugnance, s'ignorent souvent et sont toujours disposées à reculer, par un chemin qu'elles croient connaître et qui cependant, leur est inconnu.

[1] Fata volentem ducunt, nolentem trahunt.

LIVRE II

DE L'INÉGALITÉ DES CONDITIONS SOCIALES

Nous discuterons avec quelques développements dans ce livre une question qui se rencontre en quelque sorte à l'entrée des études juridiques et qui les domine en quelque sorte, celle de la raison d'être et de la justice de la propriété privée, ou, en termes plus généraux, de l'inégalité des conditions sociales. Les jurisconsultes des deux derniers siècles s'en étaient occupés, mais avec peu de succès, parce qu'ils faisaient dériver le droit de propriété de l'occupation, telle que l'entendaient les Romains. Depuis une centaine d'années, on a préféré prendre la propriété privée comme un postulat incontestable duquel on pouvait partir sans inconvénient. L'expérience a montré que ce postulat, loin d'être accepté, soulevait des protestations violentes auxquelles on ne pouvait répondre par une simple affirmation. Il devenait utile et même urgent de rechercher avec soin les causes de cette institution fondamentale et de les faire connaître franchement, de façon à dissiper les doutes qui s'élevaient dans un certain nombre d'esprits et dans ceux des propriétaires eux-mêmes. C'est au jurisconsulte, plus qu'à tout autre, qu'il appartient de répondre à ces doutes, car quelle valeur aurait l'étude du droit et quelle autorité pourrait avoir son enseignement, si le principe de la propriété était en question?

INTRODUCTION

§ 1er. — Nécessité de cette étude.

L'inégalité des conditions sociales est fort ancienne, puisqu'elle remonte bien au delà des temps historiques. Cependant, la nécessité de son existence ne s'impose pas, à première vue, à l'esprit des hommes : on l'a subie ; mais, pendant une longue suite de siècles, l'histoire nous enseigne que les penseurs, philosophes, théologiens et autres, n'ont pas cessé de considérer l'égalité des conditions comme un état désirable. C'est un point sur lequel la philosophie grecque, le christianisme et les libres penseurs de notre temps sont parfaitement d'accord.

Enfin, les attaques dirigées contre l'inégalité des conditions ont pris, de nos jours, un tel caractère, elles ont ébranlé tant de consciences, elles ont troublé à un tel degré l'enseignement, l'administration publique et le législateur lui-même qu'il devient indispensable de les discuter à fond, dût-on examiner les *fondements* mêmes des sociétés humaines.

En effet, chez tous les peuples qui ont hérité de la civilisation gréco-romaine, et particulièrement en France, on ne peut plus aborder un problème de législation, d'administration ou même de morale, sans avoir une opinion arrêtée à cet égard. Si l'égalité des conditions sociales est désirable et possible, comme on l'a dit ou sous-entendu pendant tant de siècles, sans avoir jamais entrepris de le prouver, il faut que les gouvernements et les législateurs y tendent et qu'on les estime d'au-

tant meilleurs qu'ils approcheront plus près du but. S'il en est autrement; si l'égalité des conditions n'est ni désirable par elle-même, ni juste, ni utile à ceux au nom desquels on la réclame si haut, ni réalisable; si le sentiment qui nous y porte n'est qu'un résultat de l'ignorance primitive, il faut cesser d'en tenir compte et diriger la société vers un autre but en y introduisant les réformes dont elle a besoin.

Ces réformes ne seront possibles que lorsqu'on aura pris un parti sur l'éternelle question de l'inégalité des conditions qui se dresse, à chaque instant, comme un obstacle à tout progrès, sous les noms divers de « socialisme de révolution, de socialisme d'État ou de la chaire, de protectionnisme, d'extension de toute sorte donnée aux attributions du gouvernement, etc. » Comment marcher avec quelque assurance, si l'on ignore le but auquel on tend, si on rencontre à chaque instant, non seulement dans les assemblées, mais aussi chez le même individu, des opinions contradictoires; si l'on ne s'entend plus sur ce qui est juste, bon, utile, et sur ce qui ne l'est pas?

Sans doute, cet état maladif de l'opinion n'arrêtera pas la marche de la civilisation, car, comme le dit Virgile, « le destin trouvera un chemin »; mais, lorsque les hommes refusent de trouver eux-mêmes, par la pensée et la réflexion, la route qu'ils doivent suivre, lorsqu'ils s'abandonnent au destin, ils n'arrivent au but qu'à la suite de chocs désastreux, de désordres qui font bien des victimes et imposent à un grand nombre d'individus des souffrances aiguës.

§ 2. — Idéal de la justice.

Avant de discuter l'inégalité des conditions et d'examiner la discipline sociale, cherchons en quoi peut consister la justice entre les hommes. Ensuite, nous étudierons les dires de ceux qui prétendent aller au delà, en s'inspirant de sentiments qu'ils estiment meilleurs.

Considérons, d'abord, la condition du genre humain, telle que l'observation la montre à chacun de nous. Le genre humain se trouve animé d'un instinct qui porte chaque individu et tous les individus ensemble à conserver et à étendre leur vie. En face de la nature, les hommes, considérés collectivement, n'ont, pour obtenir les objets qu'ils désirent et dont ils ont besoin, d'autres moyens que le travail de leur intelligence, de leur volonté et de leur corps : l'invention, l'épargne, l'effort musculaire. En dehors de ce qu'ils obtiennent par ces moyens, au delà de la cueillette primitive, ils n'ont et ne peuvent rien avoir.

Tout, d'ailleurs, est obstacle devant eux : ils sont exposés à la misère, à la faim, aux maladies de toutes sortes, aux intempéries, tempêtes et cyclones, aux tremblements de terre, aux inondations, aux plantes empoisonnées, aux bêtes féroces et venimeuses. Personne, absolument personne, ne vient leur porter secours : s'ils veulent soutenir la lutte et se défendre, ils ne rencontrent jamais d'autres ressources que celles qu'ils peuvent trouver en eux-mêmes. Il leur faut souffrir la peste, la famine, la concurrence des sauterelles, du phylloxera, de mille autres animaux nuisibles, et celle qu'ils se font les uns aux autres; il leur faut endurer des cataclysmes, comme l'éruption du Krakatau, qui les détruisent par myriades, sans apercevoir, pour résister à tant d'ennemis, d'autres moyens que le travail d'invention, d'épargne et l'effort musculaire.

Telle est, personne ne saurait le nier, la condition du genre humain sur notre planète, la condition *commune* de tous les hommes. L'idéal de la justice serait atteint si chacun des individus, ou, tout au moins, chacune des familles dont le genre humain se compose, se trouvait dans les mêmes conditions que celui-ci, ni plus ni moins. Celui qui prétendrait obtenir des conditions meilleures, ne pourrait y parvenir qu'aux dépens de ses semblables, en s'appropriant le produit de leur invention, les capitaux épargnés par eux ou conquis

par leur travail. Il ne serait pas placé dans des conditions égales à celles de tous : il serait un privilégié.

En tout temps, des hommes ont essayé de se placer dans cette situation, de s'approprier, par la fraude ou la violence, les fruits du travail et jusqu'à la personne de leurs semblables. L'hòmme est ainsi devenu pour l'homme la pire et la plus dangereuse des bêtes féroces. A mesure que les individus se rapprochaient, l'expérience leur enseignait assez vite que l'état de guerre était un obstacle opposé au développement de leur vie, et ils se sont efforcés d'en sortir, en constituant, dans chaque groupe, un pouvoir exercé par des individus acceptés ou choisis, ayant pour fonction de prévenir et de réprimer, au besoin, les actes de violence et de fraude. Mais ces préposés, établis souvent au profit d'un certain nombre d'individus seulement, et souvent infidèles au mandat qu'ils avaient reçu, se sont presque toujours placés eux-mêmes au dessus de la condition commune, et ont mis un nombre plus ou moins grand de leurs sujets ou concitoyens au-dessous de cette condition. Chargés de conserver et de diriger les forces militaires de leur groupe, pour le défendre contre les groupes ennemis ou les attaquer, ils ont, maintes fois, employé ces forces à l'intérieur, au profit d'un petit nombre de leurs concitoyens ou sujets et au détriment du plus grand nombre.

D'ailleurs, on n'a guère tenté d'établir, entre les gouvernants et les gouvernés, des rapports rationnels et justes. Encore moins a-t-on pu établir entre eux des rapports d'égalité, quelque nombreux qu'aient été les efforts tentés en ce sens par les républiques de l'antiquité et par celles du moyen âge. Dans presque toute la suite des temps historiques, les penseurs ont cherché plutôt à inspirer aux gouvernés la soumission, la patience, et aux gouvernements le respect d'une justice assez peu définie, qu'à régler les rapports des uns et des autres d'après une théorie rationnelle. Les droits respectifs des gouvernés n'ont cessé d'être réglés à tâtons, sous l'influence d'idées ou de sentiments plus ou moins éclairés.

Ces droits ont paru plus clairs, plus équitables et mieux définis, en dehors des discussions philosophiques et juridiques, lorsque la pratique du commerce s'est introduite et étendue. Dans cette pratique, les marchandises que chacun possède sont appréciées par ceux qui en ont besoin. Peu à peu le travail, l'invention, l'épargne, sont devenus marchandises et ont été appréciés et rémunérés en conséquence. Alors, la plupart des services que les hommes peuvent se rendre les uns aux autres ont pu être appréciés et rémunérés de même par ceux qui en ont besoin sans intervention du gouvernement.

CHAPITRE PREMIER.

LA SOCIÉTÉ MODERNE.

§ 1er. — Lois de la Révolution.

Enfin, il y a cent ans environ, les législateurs de la Révolution française ont essayé de définir un régime rationnel dont, tout en marchant à tâtons dans les ténèbres, les peuples civilisés s'étaient rapprochés. Ce régime consistait à placer, autant qu'il était possible, chaque individu dans la même condition que le genre humain sur la planète, en lui donnant part au capital de connaissances et de richesses accumulées par le travail de ses prédécesseurs dans la vie. Sous ce régime, en dehors de la fraude et de la violence contre les personnes, l'individu était libre de s'appliquer à tel genre de travail qui lui convenait et d'échanger avec ses semblables ses services ou les produits de son labeur. C'était un régime de liberté, et, comme tous les citoyens avaient les mêmes droits, c'était un régime d'égalité. Chacun devenait responsable de la satisfaction de ses besoins, de ceux de sa femme et de ses enfants. En dehors des lois, on recommandait à chacun la bienveillance pour ses semblables ou, comme on disait, la fraternité.

Pour exclure de la cité la fraude et la violence par une justice exacte et une bonne police, on instituait un gouvernement élu par le suffrage des citoyens et renouvelé par ce suffrage à des époques rapprochées, déterminées par la loi.

Ce régime très simple et très rationnel mettait au concours tous les services que les hommes peuvent se rendre les uns aux autres, au jugement des intéressés, de manière à obtenir ces services au prix du moindre travail possible, et chaque famille se trouvait, autant qu'il se peut, dans la même condition que le genre humain, dans la condition commune. Il était difficile d'approcher plus près de l'idéal.

Mais on n'avait établi ni cherché à établir l'égalité des conditions. L'héritage était maintenu et les propriétés respectées. On n'avait supprimé que les droits qui attribuaient à certaines classes une supériorité d'avantages sur les autres citoyens : des privilèges.

Ce régime, fort applaudi à l'origine, parce qu'il mettait fin à des iniquités flagrantes, signalées depuis des siècles et vivement senties, fut attaqué, d'abord, par les anciens privilégiés seulement. Mais bientôt il rencontra dans l'ignorance publique un obstacle trop puissant. On prétendit, en premier lieu, qu'on aurait dû décréter l'égalité des conditions. Plus tard, on a fait et soutenu des plans nombreux de reconstitution sociale et, ces plans ayant été décriés à la discussion, on s'est contenté de critiquer la liberté en termes généraux, aussi amers que possible, avec la dernière violence. Enfin, toutes ces déclamations n'aboutissant à aucune œuvre utile, ni même à aucune opinion susceptible de résister à la discussion, on a réclamé, au nom des plus nombreux et des plus pauvres, l'anéantissement du gouvernement et des lois, l'anarchie, c'est-à-dire le retour à la sauvagerie primitive.

Voilà où en sont, aujourd'hui, ceux qui s'appellent « socialistes militants » ou de révolution. Ils arrivent aux conclusions que pratiquent ceux contre lesquels ont été faites les lois pénales, jusqu'à nier la civilisation et à vouloir la détruire. Dans une autre sphère, on rencontre les socialistes de la chaire, les philosophes et les politiciens qui veulent faire « quelque chose » pour tel ou tel motif, mais toujours contre l'ennemi commun, la liberté.

Le régime de la liberté, du reste, est demeuré à l'état d'idéal, non seulement en France, où une longue réaction l'a altéré et affaibli, mais aussi chez les peuples les plus éclairés, où il est attaqué avec autant d'amertume et de violence que chez nous.

La discussion à laquelle donne lieu, en ce moment, l'inégalité des conditions dans toute l'étendue du monde civilisé, tend à savoir si le progrès consiste à étendre davantage la liberté du travail et la sécurité de la propriété, ou, au contraire, à les restreindre. Il est impossible de marcher sérieusement en avant sans avoir pris un parti à cet égard et défini le but, afin de sortir de l'incertitude où des discussions trop confuses et trop peu sérieuses nous ont maintenus jusqu'à ce jour.

§ 2. — Mécanisme de la Liberté.

Il ne suffit pas de décrire à grands traits le régime de la liberté pour en faire comprendre le fonctionnement : il faut en exposer le mécanisme d'ensemble et montrer quelle solution il donne aux problèmes fondamentaux de l'organisation de l'industrie. — Il faut, d'abord, énoncer cette vérité évidente, que l'industrie doit être conduite et exercée sans interruption.

Sous ce régime, personne n'a besoin de concevoir l'ensemble de l'industrie dans le monde ou dans un pays donné, de même que personne n'a pouvoir ni qualité pour la diriger. Dans chaque branche d'industrie, la conception et la direction appartiennent à plusieurs fonctionnaires, nommés « entrepreneurs », dont chacun, après avoir conçu le plan d'une entreprise particulière, l'exécute en réunissant les capitaux et les ouvriers qui lui sont nécessaires. Cette réunion est effectuée par des contrats avec des ouvriers et des capitalistes, c'est-à-dire par l'accord de volontés libres.

L'homme ne peut rien concevoir ni exécuter sans s'exposer à des chances d'erreur, et l'entrepreneur est homme, Il court donc, quelque habile qu'il puisse être, des risques d'erreur,

soit dans la conception, soit dans la conduite de l'entreprise. Il prévoit que les capitaux, la main-d'œuvre, la matière première lui coûteront tant ; qu'il pourra obtenir dans l'avenir une somme donnée de produits et la vendre tant ou à peu près. Rien n'est plus facile que de se tromper dans ces calculs, dont toutes les données sont variables et incertaines. Qui peut, notamment, prévoir avec certitude le chiffre de vente auquel il arrivera ?

L'entrepreneur court donc toujours un risque plus ou moins grand, auquel personne ne peut le soustraire : tout en travaillant beaucoup, il est exposé à ne pouvoir remplir les engagements qu'il a pris envers les capitalistes qui lui ont accordé du crédit, et il est à la fois ruiné et déshonoré s'il ne les remplit pas. Si, d'autre part, il manque de vigilance, d'énergie, de caractère ou de modération dans ses dépenses, sa ruine est certaine.

Voilà un fonctionnaire placé dans un poste dangereux où il doit déployer une vigilance constante exercée sur les autres et sur lui-même, chargé d'inventer sans cesse, d'imaginer des combinaisons et des ressources auxquelles il n'avait pas songé à l'origine et qui, malgré tout, n'est jamais sûr du succès. Assurément, cet homme a droit à une rémunération et à une rémunération élevée, pour le travail si important, si utile, et en même temps si pénible, auquel il se livre.

Cette rémunération, qui s'appelle *profit*, lui est assurée si son entreprise est bien conçue, bien conduite et s'il a de la chance, comme on dit : elle prospère en raison de la bonne conduite et de la chance ; mais s'il y a une erreur de conception, un vice de conduite ou même trop de mauvaise chance, le profit disparaît : il est remplacé par une perte, et au lieu d'avoir fait fortune l'entrepreneur est ruiné.

Voilà la condition de l'entrepreneur, de celui qui dirige tout et répond de tout.

Considérons maintenant celle du capitaliste, du propriétaire de terres ou de maisons. Celui-ci exerce une fonction qui

semble simple et facile, parce qu'elle consiste à fournir à l'industrie les capitaux qui lui sont nécessaires, sous la forme où il sont nécessaires. Pour remplir cette fonction, il faut d'abord avoir acquis un capital par travail ou par héritage; il faut, ensuite, et surtout s'abstenir de le consommer pour la satisfaction de ses besoins propres, ce qui est pénible, à tel point qu'un grand, un très grand nombre d'hommes ne sont pas capables de cet effort, qui constitue l'épargne.

Ce n'est pas tout encore, car il faut que le capitaliste donne une forme à ses capitaux, c'est-à-dire les *place:* il peut les mettre en fonds de terre, en maisons ou les confier à telles ou telles conditions à un entrepreneur qui s'engage à les conserver, à les rendre au bout d'un certain temps pendant lequel il leur donne la forme de telle ou telle marchandise.

Mais, dans tout placement, il y a un risque, risque de moins-value ou de perte totale, et il est impossible au capitaliste de s'y soustraire entièrement. Sans doute, un fonds de terre ne s'anéantit pas habituellement, mais il périt quelquefois. Le risque agricole peut être rejeté sur un fermier, mais le fermier peut être ou devenir insolvable, de telle sorte que si le risque est atténué, il ne peut jamais disparaître. La même observation s'applique à tous les capitaux prêtés et placés au compte et risque de l'entrepreneur.

A l'abstinence qui constitue l'épargne et au risque, il faut joindre l'effort nécessaire pour défendre le capital que l'on possède contre l'avidité de ceux qui voudraient s'en emparer, ou contre la négligence de ceux auxquels il est temporairement confié. Comment se conserveraient les approvisionnements de toute sorte, comestibles, meubles, vêtements et marchandises, si une vigilance constante, des efforts continus et quelquefois dangereux, ne les défendaient pas sans cesse? Seulement, cet effort est presque toujours l'œuvre de l'entrepreneur plutôt que celle du simple capitaliste.

Quoi qu'il en soit, il est impossible d'exiger que l'effort-épargne soit gratuit et que le risque de perte auquel le capi-

taliste est toujours exposé ne soit rémunéré par aucune prime. Aussi le capitaliste est-il rémunéré par une part qui s'appelle *fermage,* quand il s'agit d'un fonds de terre, *loyer* lorsqu'il s'agit d'une maison, *intérêt* lorsqu'il s'agit d'une somme prêtée et remboursable en espèces. — La mauvaise chance ou l'inhabileté peuvent faire disparaître cette rémunération, tout comme le profit de l'entrepreneur.

Il y a, dans la production industrielle, une troisième fonction, celle de l'ouvrier qui fournit la main-d'œuvre et fait pour travailler, lui aussi, un effort moral.

Cette fonction est reconnue et admise par tout le monde. Il n'est donc pas nécessaire d'y insister. On ne peut pas plus exiger de l'ouvrier que de l'entrepreneur ou du capitaliste qu'il livre gratuitement l'effort qu'on lui demande. Aussi, lui attribue-t-on une rémunération qui s'appelle *salaire* et, dans les arrangements ordinaires, on écarte le risque de perte du salaire autant que le risque peut être écarté des choses humaines.

Entrepreneur, capitaliste, ouvrier, voilà les trois fonctionnaires indispensables à l'industrie et les seuls indispensables. Il n'y en pas d'autres. Bien souvent même, les trois fonctions sont exercées en même temps par une même personne, lorsque l'artisan, par exemple, exerce son métier avec ses capitaux propres et son travail propre. Une même personne peut remplir deux fonctions seulement, conduire, par exemple, une entreprise avec un capital propre et des ouvriers payés, ou être employée comme ouvrier et posséder des économies. Mais les trois fonctions subsistent toujours, parce que l'homme ne peut se livrer à la production industrielle qu'à la condition d'entreprendre, d'épargner et de travailler avec les mains.

Pour faire concourir ensemble ces divers agents à la production industrielle, il faut que leurs volontés s'accordent et que les conditions du concours de chacun d'eux soient arrêtées par des conventions librement débattues et librement con-

senties. Ces conventions déterminent d'avance, autant qu'il est possible, la rémunération des divers collaborateurs dans chacune des branches et des entreprises de chaque branche. De là, résulte la part de chacun dans le produit du travail de tous.

Ainsi, le travail que chaque individu apporte à l'œuvre collective, les services qu'il rend, sont appréciés et rémunérés par ceux qui en profitent. Chacun est alternativement appréciateur et apprécié selon qu'il achète ou qu'il vend : chacun s'efforce d'apprécier le moins haut qu'il peut les services d'autrui et de faire apprécier les siens le plus haut possible. C'est une lutte, pacifique sans doute, mais continue, dans laquelle tous les hommes se trouvent plus ou moins engagés et dans laquelle le plus fort est jugé le plus digne.

La part que chacun reçoit dans l'œuvre commune, dépend de deux causes : de la chance et du mérite. La chance, c'est l'inconnu, ce sont tous les événements qui échappent à la prévision humaine, comme l'effet des saisons, une récolte abondante ou médiocre, qui fait varier les prix de presque toutes les marchandises et, par suite, la rémunération de tous ceux qui les ont produites; comme une guerre, une épidémie, un tremblement de terre, une mauvaise loi, qui trouble tout à coup les conditions dans lesquelles le travail s'exerce; et, pour chaque individu, une maladie, une chute, une bonne ou une mauvaise rencontre, etc., etc.

Le mérite consiste dans les qualités morales et physiques déployées dans l'exercice de l'industrie et qui procurent une supériorité au vigilant sur le négligent, à l'homme actif sur le paresseux, à l'économe sur le prodigue, au prévoyant sur l'imprévoyant, etc. Naturellement il ne s'agit ici que des qualités réellement déployées dans l'action et non des qualités purement spéculatives, attestées et appréciées dans le discours et dans l'opinion des hommes.

A chances égales, le mérite l'emporte toujours : à mérite égal, c'est la chance qui décide du succès. Mais, dans les

choses humaines, la chance et le mérite sont toujours mêlés, et, aucune puissance ne saurait les séparer.

Il est impossible de les séparer même par la pensée, car le mérite industriel d'un homme peut être, bien souvent, aussi inconnu à son plus proche voisin que la chance elle-même. Un marchand s'aperçoit qu'en vendant à dix pour cent de bénéfice trois fois plus de marchandises, il gagnera 30, là où il gagnait 20, en vendant à vingt pour cent, comme ses prédécesseurs et concurrents. Il s'enrichit. « Il a de la chance, » disent ses concurrents; il a du mérite, disons-nous : il s'est enrichi en rendant un service à meilleur marché, au grand avantage des consommateurs. J'achète un terrain près d'une ville qui grandit : ce terrain acquérant de la valeur, je deviens riche. Quelle chance ! dira-t-on, et avec raison, si je n'ai pas prévu l'agrandissement de la ville : mais, si j'ai prévu cet agrandissement, j'ai eu du mérite, tout en me félicitant de ce que ma prévision, qui pouvait être erronée, ait été confirmée par l'événement.

Il serait facile de multiplier indéfiniment les exemples de ce genre. Partout on verrait, dans la vie des entrepreneurs surtout, le mérite et la chance mêlés dans des proportions que l'on ne saurait déterminer. Or, ce sont les opérations des entrepreneurs que déterminent les rémunérations des ouvriers et des capitalistes. S'il en est ainsi (et il nous semble bien difficile à une personne de bonne foi de ne pas le reconnaître comme nous), il est évident que les rémunérations des divers agents de l'industrie ne sont ni ne peuvent être proportionnelles au mérite de chacun. On pourra, avec un mérite médiocre, obtenir une grosse rémunération et n'en obtenir qu'une médiocre, ou peut-être aucune, avec un grand mérite. Toutefois, ce dernier cas est beaucoup plus rare que le premier.

Examinons maintenant si l'égalité se rencontre dans le mérite industriel.

Sous le régime de la liberté de l'industrie, chaque chef de famille disposant librement de son travail et de tout ce qu'il peut

acquérir par l'échange et les contrats, est responsable de la satisfaction de ses besoins, de ceux de sa femme et de ses enfants. Le gouvernement écarte de lui, autant que possible, la violence et la fraude. Cet homme se trouve ainsi placé dans la condition commune en face de la nature, à laquelle il doit demander ou ravir tous ses moyens d'existence sans être secouru par qui que ce soit.

Dans cette situation, toutes les inégalités naturelles qui existent entre les hommes, toutes celles qui résultent des antécédents historiques et de l'hérédité, produisent des effets sur la condition des individus, entre lesquels elles créent de nombreuses inégalités sociales, notamment quant à la possession des richesses. Tous les services, ceux de gouvernement exceptés, se trouvent au concours entre tous les citoyens. C'est à chacun de choisir le service qu'il s'estime le plus capable de rendre, celui auquel, au jugement de ceux qui en ont besoin, il sera trouvé le plus capable : il est responsable de son choix, bon ou mauvais.

La loi par laquelle tous les individus qui concourent sous un régime de liberté sont placés, est la loi souveraine de l'offre et de la demande. Les individus qui concourent à conditions égales, sous l'empire de cette loi, sont loin d'êtres égaux : ils se trouvent, au contraire, placés par séries inégales, les uns plus haut, les autres plus bas dans l'échelle.

Considérez, par exemple, les entrepreneurs dans une branche quelconque d'industrie ou de commerce, dans la fabrication des draps de telle ou telle sorte, par exemple. Il y en a qui produiront ce drap à 5 francs le mètre, tandis que d'autres ne peuvent le produire qu'à 6, à 7, à 8 francs. Le drap, produit par les uns et les autres, se vend à 8 francs. Les premiers gagnent 3 francs, les seconds 2, les troisièmes 1 franc, tandis que les derniers couvrent leurs frais tout simplement. Les premiers gagnent plus que les autres, parce qu'ils sont plus habiles dans l'exercice de la fonction commune, et, si le prix des draps vient à baisser, ils n'éprouve-

ront qu'une diminution de profit, tandis que les derniers seront ruinés, s'ils ne deviennent plus habiles.

Les mêmes différences se rencontrent entre les capitalistes. Les uns savent mieux placer les fonds épargnés, les autres y sont moins habiles; les uns se contentent d'avoir épargné un capital médiocre, les autres veulent épargner davantage, et mettent de côté une partie de leurs revenus, tandis que les premiers dépensent les leurs. Les uns deviendront plus riches que les autres.

Les mêmes différences se montrent entre les ouvriers. Tel ouvrier, appliqué au même travail qu'un autre, produira deux fois et jusqu'à trois fois plus pendant un temps donné. Il recevra probablement un salaire plus élevé, et si, l'entreprise ayant moins de débouchés, l'entrepreneur est réduit à congédier un certain nombre d'ouvriers, il congédiera, de préférence, toutes choses égales d'ailleurs, celui qui produit moins.

Sous ce régime, tous les services étant mis au concours entre les individus et jugés par les consommateurs, ceux-ci ne tiennent compte que du prix auquel chaque service est offert et préfèrent, entre deux concurrents, celui qui le leur offre au meilleur marché, sans s'attacher à aucune autre considération. Le plus habile à rendre le service demandé est toujours le premier et le mieux rétribué, les autres viennent ensuite. Ceux qui ne peuvent concourir que faiblement à l'œuvre commune reçoivent peu, et ceux qui ne sont capables de rendre aucun service demandé ne reçoivent rien. Ils ne peuvent plus vivre indépendants par eux-mêmes et n'existent que par la tolérance, par la faveur d'autrui. Telle est la loi.

Personne ne conteste que le régime de la liberté du travail ne soit celui sous l'empire duquel tous les individus déploient la plus grande énergie et travaillent avec le plus d'assiduité. Toujours en face de concurrents qui leur disputent le marché, menacés de ruine, exposés à la faim s'ils ne travaillent sans cesse et dans des conditions changeantes, toujours responsables de leur destinée, ils sont obligés, par la responsa-

bilité qui leur incombe, de se tenir sans cesse en éveil. Chacun peut arriver à la situation la plus haute, mais à condition de la conquérir par ses efforts, d'être plus fort que tous ses concurrents : nul ne l'empêche de devenir le premier, s'il le mérite et il trouve encore des situations fort bonnes dans les rangs inférieurs ; mais au dernier, son état est précaire : entrepreneur, il peut être ruiné par le moindre progrès ou par le moindre accident social, ouvrier, il peut manquer de pain. Ces conditions sont rudes, mais il n'en est pas qui suscitent autant d'énergie, qui fassent découvrir à chaque individu des ressources, des forces dont il ignorait l'existence.

Dans la société constituée sous ce régime, chacun vit plus ou moins largement selon qu'il gagne ou possède plus ou moins, suivant une série d'inégalités qui descend jusqu'au point où la famille ne peut plus guère durer et subsiste à peine, suspendue en quelque sorte entre la vie et la mort, dans un état qui rappelle celui de certaines peuplades sauvages, jusqu'à ce qu'elle se relève par un suprême effort, ou meure ou tombe à la charge d'autrui.

Qu'il s'élève, sous ce régime, de très grandes fortunes, il n'y a en cela rien qui doive nous étonner : l'entrepreneur qui a le mieux prévu les besoins du marché et qui sait le mieux y pourvoir, gagne plus, beaucoup plus que ses concurrents, moins habiles ou moins heureux ; il est capable d'administrer de grands capitaux, et de diriger le travail d'un grand nombre d'hommes, tandis que l'entrepreneur capable seulement d'administrer des capitaux moindres ou de commander moins d'hommes gagnera moins. De même, le capitaliste capable de conserver de grands capitaux recevra plus que le capitaliste capable seulement de conserver des capitaux moindres. Comme les entrepreneurs capables de conserver et d'administrer de très grands capitaux sont fort rares, ils reçoivent des rémunérations tout à fait exceptionnelles, comme les grands ingénieurs et les grands artistes, qui sont des salariés.

Sous ce régime de liberté pure, on le remarquera, il n'y a

rien qui ressemble à des classes. Le concours est établi entre individus, sans distinctions d'aucune sorte. Tel, qui était hier ouvrier et aujourd'hui petit entrepreneur, conduira demain de vastes entreprises et produira des millions. Tel, qui maniait hier des millions et jouissait d'un immense crédit, ne trouve pas aujourd'hui qui veuille lui prêter 500 francs. Tel, qui était entrepreneur hier, sera demain homme de peine. Les conditions, déterminées à chaque instant de l'existence par le mérite et par la bonne ou mauvaise chance, sont essentiellement instables et personne ne peut empêcher qu'elles changent à l'instant même où le mérite, accompagné de bonne ou de mauvaise chance, vient à changer.

Les conditions de concours sont égales entre tous, les conditions des individus sont inégales.

§ 3. — Le Gouvernement.

Pour que la liberté de chaque particulier puisse s'étendre aussi loin que possible, il faut que l'activité d'aucun d'eux ne soit entravée par la violence ou la fraude : il faut que l'état de guerre soit supprimé dans l'intérieur de la cité; et comme il y a toujours des hommes disposés à s'approprier les biens acquis par le travail d'autrui, on a jugé convenable de les contenir d'abord par la réprobation de l'opinion et, plus tard, par la force. Un certain nombre d'individus ont reçu la mission de maintenir la paix et ont constitué dans chaque pays ce qu'on appelle le « gouvernement ». Le gouvernement est chargé de faire respecter l'état de propriété établi par les lois, de veiller à l'observation et à l'exécution des contrats, de préparer et de diriger la défense du pays contre les ennemis du dehors. Les antécédents historiques ont ajouté à ces attributions essentielles d'autres attributions.

Les hommes auxquels est conférée la fonction de gouvernement, et tous les agents placés sous leurs ordres, travaillent et vivent dans une condition très différente de celle

dans laquelle travaillent et vivent les fonctionnaires de l'industrie. Ceux-ci ayant à satisfaire des besoins individuels, leurs services sont appréciés et rémunérés par ceux qui en profitent : le chapelier et le cordonnier offrent à ceux qui se présentent chez eux des chapeaux et de la chaussure : si l'acheteur trouve que les chapeaux ou les chaussures ne lui conviennent pas, ou coûtent trop cher, il s'éloigne, prononçant ainsi sur le travail du fabricant un jugement sans appel : les prétentions du vendeur sont contrôlées sans cesse par celles de l'acheteur, et celles-ci sont limitées par la possibilité de se procurer les objets qu'il désire au prix qui lui convient : l'intérêt du vendeur et celui de l'acheteur se font équilibre et se règlent réciproquement. Dans les fonctions dites publiques, les choses se passent autrement. Le service à rendre, ne portant pas sur un objet matériel et ne s'appropriant à aucune personne déterminée, ne peut être rémunéré comme ceux de l'industrie. Maintenir la paix intérieure, rendre la justice civile et criminelle, conduire des négociations, préparer une armée et la commander, ce sont là des services très réels et rendus à tous les citoyens, sans qu'il soit possible à aucun d'entre eux de dire exactement combien ils lui rapportent. Ces services sont donc rémunérés au moyen de contributions levées, par autorité, sur les citoyens et réparties, aussi d'autorité, entre les divers fonctionnaires.

Sous le régime de la liberté de l'industrie, chaque individu, abandonné aux suggestions de l'intérêt privé, travaille pourtant dans l'intérêt collectif auquel il ne songe guère. Sous le régime de l'autorité, qui est celui des personnes qui occupent des fonctions appelées « publiques », l'intérêt collectif et patriotique est en opposition presque continue avec celui du fonctionnaire. L'intérêt de celui-ci demande qu'il soit rémunéré le plus possible, et l'intérêt public voudrait qu'il fût rémunéré le moins possible, comme dans l'industrie : l'intérêt public voudrait que le fonctionnaire travaillât de toutes ses forces avec ardeur et conscience, que sa rémunération aug-

mentât ou diminuât avec son travail, tandis que le fonctionnaire n'a rien à perdre en travaillant peu ou légèrement : il a même intérêt, dans une multitude de circonstances, à vendre sa conscience, parce qu'il trouverait des intérêts privés disposés à l'acheter. En un mot, pour que le fonctionnaire public fasse bien et loyalement son devoir, il faut qu'il sacrifie sans cesse son intérêt privé à celui du service public ; il faut qu'il se dénature en quelque sorte et devienne un homme artificiel et dévoué, par une tension constante de sa volonté.

Grâce aux arrangements établis et soutenus plus ou moins par l'opinion publique, grâce à l'éducation et aux sentiments d'honneur, à la tradition, aux lois pénales, on rencontre des hommes capables de devenir de bons fonctionnaires publics; mais le commun des hommes n'accepte pas facilement une vie de sacrifice, et se laisse aller, plus ou moins, aux suggestions de l'intérêt privé. A part quelques individus exceptionnellement doués et cultivés, les fonctionnaires publics n'ont jamais déployé dans leurs travaux la même vigilance et la même activité que ceux de l'industrie. La plupart se contentent de travailler peu et négligemment, de s'occuper, sur toutes choses, de plaire aux chefs desquels dépend leur avancement.

Il ne faut pas s'étonner de cette infériorité des fonctionnaires publics comparés à ceux de l'industrie, puisque ceux-ci sont toujours et à tout instant responsables, récompensés ou punis selon leur mérite, autant que possible, et que leur responsabilité ne peut être éludée; tandis que les seconds peuvent commettre impunément des fautes, même volontaires, et passer au grade supérieur avant des concurrents d'un mérite plus grand que le leur, si leurs chefs, qui ne sont eux-mêmes responsables de rien, jugent qu'il doit en être ainsi.

Tous les citoyens sont des fonctionnaires coopérant ensemble à une œuvre commune, sous deux régimes différents : le régime d'autorité pour les fonctions dites publiques et le régime de la propriété et de la liberté pour les fonctions industrielles.

De même qu'on peut exercer, à la fois, deux ou trois fonctions industrielles, on peut être fonctionnaire, à la fois, sous les deux régimes, comme les capitalistes et propriétaires qui sont en même temps fonctionnaires publics. Comme capitalistes ou propriétaires, ils concourent à l'industrie, tandis que, comme fonctionnaires publics, ils vivent sous le régime d'autorité.

La différence de régime, entre les fonctionnaires publics et ceux de l'industrie, est fondée sur la nature des services, et, par conséquent, indestructible. Il ne faut jamais perdre de vue cette vérité lorsque l'on discute sur l'extension à donner où à refuser aux attributions de gouvernement.

§ 4. — Les individus hors fonctions.

Le plus grand nombre des membres de la société moderne concourent, dans les travaux du gouvernement ou dans ceux de l'industrie, à l'œuvre de la civilisation, et y remplissent des fonctions plus ou moins comprises, plus ou moins utiles, plus ou moins élevées et rétribuées. Sous le régime de la liberté du travail, des échanges et des contrats, l'entrepreneur, le capitaliste et l'ouvrier forment librement des groupes qui constituent l'armée industrielle et produisent les revenus sur lesquels tout le monde vit.

A côté d'eux, groupés ensemble par des arrangements d'autorité et tirant leur revenu d'un impôt levé par contrainte, vivent les fonctionnaires publics, chargés de fonctions diverses, notamment de la police, de l'administration de la justice et de la défense du territoire.

En dehors de ces fonctions industrielles et de gouvernement, on rencontre un certain nombre d'individus entre lesquels il convient de relever des distinctions. Les uns, par suite d'accidents ou d'incapacité naturelle, sont inaptes à toute fonction parce qu'ils ne *peuvent* travailler. Les seconds ne remplissent aucune fonction, parce qu'ils ne *veulent* pas tra-

vailler. Les troisièmes ne se contentent pas de ne remplir aucune fonction, ils cherchent leurs moyens d'existence dans la fraude et la violence contre leurs concitoyens, méprisent les lois et vivent en état de guerre avec la civilisation.

Ces trois sortes de gens, entre lesquels existent des différences notables, qui ne permettent pas de les confondre, ont ceci de commun : qu'ils sont une charge pour les autres citoyens et prélèvent sur le revenu total une part à laquelle ils n'ont aucun droit, parce qu'ils n'ont rendu aucun service.

Nous n'avons pas à nous occuper ici de ceux pour lesquels est établie la justice criminelle. Restent ceux qui ne peuvent et ceux qui ne veulent pas travailler, deux espèces d'hommes d'un caractère moral très différent et qui, cependant, sont toujours plus ou moins confondues dans la pratique. Ils vivent par l'assistance publique ou privée.

L'assistance privée consiste dans l'aumône que fait un particulier d'une portion quelconque de ses revenus à des personnes qu'il croit indigentes. C'est une manière de dépenser louable, lorsqu'on considère l'intention de celui qui donne, mais bien souvent mauvaise par ses résultats. Rien n'est plus fréquent, en effet, que de voir le donateur charitable trompé par des indigents, qui ne sont tels que par paresse ou par inconduite, ou par de faux pauvres, quelquefois riches, qui se font une profession de mendier et de mentir pour tirer des revenus de l'aumône. Nous n'avons pas à nous occuper ici de cette matière très complexe, très délicate et très peu connue de l'assistance privée.

Il en est autrement de l'assistance publique, parce qu'elle opère au moyen de fonds levés par contrainte pour une large part et ne peut, par conséquent, être justifiée que par des considérations d'intérêt public. Écartons, toutefois, les questions administratives, la discussion des moyens de distinguer les vrais des faux indigents, d'empêcher que les premiers cumulent les secours reçus de plusieurs mains, etc., etc. Ne considérons que l'indigent véritable.

Celui-ci est le vaincu dans la bataille de la vie, celui qui, par l'effet de la mauvaise chance ou par faiblesse naturelle, est incapable de gagner sa vie en travaillant. C'est celui que le jeu de l'offre et de la demande, loi de l'industrie libre, a condamné comme le plus faible, celui qui ne peut rendre à ses semblables aucun service dont ils veuillent payer le prix assez haut pour lui permettre de vivre libre.

Lorsqu'ils arrivent à cette situation pénible, un certain nombre d'hommes demandent l'assistance d'autrui. Mais il en est d'autres, dont l'âme est plus haute et l'énergie morale plus grande, qui s'obstinent à continuer noblement la lutte, même jusqu'à la mort, parce qu'ils la préfèrent à la honte de vivre, comme des non-valeurs, à la charge d'autrui. Ce sont ces indigents que la charité privée devrait rechercher et secourir. Ils peuvent encore se relever et ne frappent guère, ou ne frappent qu'à la dernière extrémité, aux portes des bureaux publics. Ce sont ceux aussi sur lesquels pèse le plus cruellement toute aggravation d'impôts, particulièrement lorsqu'elle élève le prix des subsistances.

Dès qu'un bureau d'assistance est ouvert, sous quelque forme ou prétexte que ce soit, les demandes affluent, et si les secours sont un peu largement donnés, si l'on n'y distingue pas avec soin les vrais indigents des faux, il se forme bien vite une population de gens qui se font de la misère une profession, qui vivent et élèvent des familles, aux dépens d'autrui, dans des habitudes de mensonge et de paresse, à l'état sauvage, en dehors de tous les sentiments qui distinguent l'homme civilisé. Lorsqu'on favorise le développement d'une population semblable, au moyen de fonds levés par contrainte sur les contribuables, on écrase les pauvres honorables et dignes d'intérêt au profit d'une population de rebut. On diminue de toute façon l'énergie totale de la société.

Ajoutons encore aux individus hors fonctions ceux qui vivent du jeu. Le joueur ne produit rien et ne rend aucun service : il vit du bien d'autrui, mais sans l'avoir dérobé. Cette

dernière circonstance lui donne une place à part, à côté de l'escroc, mais au-dessus. Il est d'ailleurs une charge supportée librement par des particuliers.

Fonctionnaires de l'industrie, fonctionnaires du gouvernement, individus hors fonctions, voilà l'ensemble des hommes qui constituent la société moderne. Nous avons indiqué les régimes différents sous lesquels ils vivent. Passons maintenant à l'examen des critiques élevées par les socialistes, et remarquons, d'abord, qu'elles ne portent jamais sur le régime auquel sont soumis les fonctionnaires publics, ni sur celui sous lequel vivent les gens hors fonctions : elles ne s'adressent qu'à ceux qui vivent sous le régime de la liberté et créent, par leur travail, les richesses qui suffisent à la consommation de tous. On trouve trop grande la part qui leur reste sur le produit de leur industrie et on veut la réduire au profit de ceux qui vivent de l'impôt ou de l'aumône.

CHAPITRE II.

OBJECTIONS SOCIALISTES.

§ 1er. — Arguments des socialistes militants.

Les socialistes militants ne semblent pas soupçonner l'existence du mécanisme que nous venons d'exposer. Ils ont déclamé longtemps contre « la concurrence anarchique » : maintenant ils affirment que les arrangements sociaux sont injustes et ils élèvent contre eux quelques arguments.

Après avoir reconnu, comme tout le monde, que, par le partage libre des fonctions industrielles, les hommes coopèrent à une œuvre commune dont ils se partagent les produits et avoir considéré à part l'entrepreneur et l'ouvrier, Proudhon et ses disciples disent gravement : « Tous les capitaux, toutes les marchandises, sont le produit du travail, et l'ouvrier qui a fourni le travail, la totalité des produits par conséquent, ne reçoit qu'une partie du prix de la marchandise qui est son œuvre ; donc, il est dépouillé de toute la partie du prix qu'il ne reçoit pas, il est volé. » — Voilà l'argument réduit à sa forme la plus simple.

Eh bien ! est-il vrai que l'ouvrier ait produit tout seul la marchandise? L'entrepreneur, qui a conçu l'idée d'appliquer son temps et son activité à la fabrication de telle marchandise et en telle quantité, par tels moyens et par l'emploi de capitaux qu'il a pu se procurer; l'entrepreneur, qui expose ses capitaux à être gaspillés, s'il ne veille sans cesse à leur con-

servation pendant la durée de fabrication; l'entrepreneur, qui s'expose, en outre, à perdre une partie ou la totalité de ce qu'il possède, et au delà, par la mévente du produit, l'entrepreneur n'aurait droit à aucune rémunération! On le traite d'oisif parce que, peut-être, il ne travaille pas de ses mains et passe ses nuits et ses jours à penser, à calculer, à prendre un parti, à donner des ordres et à les faire exécuter! Autant vaut dire que l'officier, qui ne fait pas le coup de feu, et le commandant, qui dirige l'action sans s'y mêler, ne contribuent en rien au résultat de la bataille!

Nier le travail de l'entrepreneur, nier le service de la volonté intelligente qui dirige toute l'action, c'est nier l'évidence.

Karl Marx, qui a prétendu fonder le socialisme scientifique, a pris une forme tout autre que celle de Proudhon, mais au fond il commet exactement la même erreur. Il établit péniblement que, par la vente du produit, l'entrepreneur reçoit plus que le remboursement de toutes ses avances, en y comprenant le salaire payé à ses ouvriers, proposition qu'il suffisait d'énoncer, puisqu'elle n'a été, à notre connaissance, contestée par personne. Ce qui est contesté, c'est que cette part, prélevée par l'entrepreneur sur le prix de vente des produits, soit un vol fait aux ouvriers. On le conteste parce que l'entrepreneur, qui travaille d'intelligence et de volonté plus qu'aucun de ses ouvriers et qui court des risques de perte auxquels aucun de ses ouvriers n'est exposé, doit être payé de son travail et couvert de ses risques. Karl Marx, qui reconnaît quelquefois, entre ouvriers, l'existence de travaux supérieurs à d'autres, ne reconnaît pas l'existence du travail de l'entrepreneur. C'est que ce travail n'est pas matériel; il ne se voit ni ne se touche à l'œil et à la main. Cet écrivain ne connaît pas davantage le travail d'invention; à lire son livre, on dirait que tous les progrès de la société viennent sans effort, par l'effet d'une sorte de végétation inconsciente.

Karl Marx, comme la plupart des socialistes militants, ne

connaît pas, dans toutes les conventions entre ouvrier et entrepreneur, l'existence de deux volontés. A ses yeux, il n'y a qu'une volonté à laquelle tout obéit, c'est celle de l'entrepreneur capitaliste qui impose à ses ouvriers un *surtravail,* afin de donner à la marchandise produite une plus-value. Seulement, il est impossible de comprendre par quel procédé ce *surtravail* peut être imposé sans que l'ouvrier résiste, comme nous le voyons résister, toutes les fois qu'il croit que l'on veut arbitrairement abaisser son salaire ou qu'il espère obtenir un salaire plus élevé.

Les socialistes militants supposent toujours que, lorsque le capitaliste et l'ouvrier se trouvent en présence pour traiter des conditions du travail, le capitaliste est le maître et règle ces conditions à sa fantaisie, comme au temps de l'esclavage. Karl Marx le dit même formellement. S'il en était ainsi, les salaires ne se seraient jamais élevés et ne s'élèveraient jamais; car jamais l'entrepreneur n'a consenti et ne consent à payer plus, s'il peut obtenir le même travail en le payant moins. Cependant, on a vu dans maintes circonstances, de notre temps et sous nos yeux, les salaires s'élever, tantôt dans une branche d'industrie, tantôt dans l'autre. Les salaires des ouvriers de l'agriculture, par exemple, ont doublé en France depuis cinquante ans; ils ont même triplé et quadruplé dans certaines contrées, sans aucune grève, malgré la résistance énergique des chefs de culture. Comment, en présence d'un phénomène aussi considérable et absolument certain, peut-on soutenir que, dans les arrangements qui se font entre l'entrepreneur et l'ouvrier, le premier soit le maître et règle à son gré la rétribution du travail?

On a élevé d'autres critiques partielles contre la propriété foncière et contre ce qu'on appelle encore l'usure, contre la perception d'un intérêt pour argent prêté. Contre la propriété foncière, on dit qu'à l'origine, la terre était commune à tous et n'a pu être appropriée que par usurpation. Certains écrivains ont même fait des histoires fantaisistes de la propriété

foncière, histoires fondées, non sur des témoignages successifs et dignes de foi, mais sur leur imagination. A ceux-ci, on peut demander où ils étaient à l'*origine* et d'où ils ont appris par le détail comment les choses se sont passées depuis cette époque? Ce qu'on peut assurer, c'est qu'ils ne l'ont pas appris par les enseignements de l'histoire. Il existe encore de nos jours des peuplades dont l'état peut nous faire comprendre quel a été celui de nos aïeux. Dans ces peuplades, tous sont égaux et également exposés aux atteintes de la faim : il n'y a point de capitalistes, puisqu'il n'y a pas de capitaux; pas de propriétaires, puisqu'il n'y a pas de culture; pas d'entrepreneurs, parce qu'il n'y a ni combinaison de travail ni échange. On vit nu, sans vêtements d'aucune sorte, sans maisons, et on s'étonne d'entendre parler d'un pays « où l'on peut manger tous les jours », chose qui semble absolument merveilleuse. En compensation, on n'a pas le crève-cœur d'entendre parler de gens riches, ni de gens qui passent leur vie à penser, écrire et parler, ou, comme on dit, à ne rien faire.

L'autre objection contre la propriété foncière, c'est que la terre acquiert de la valeur par l'accroissement de la population, sans que le propriétaire ait concouru par aucun travail à cet accroissement. On n'ajoute pas qu'une diminution de population ou d'industrie infligerait au propriétaire une moins-value de ses terres, sans qu'il eût rien fait pour la mériter et que, par conséquent, il se trouve placé dans des conditions de chance exceptionnelles. On n'ajoute pas davantage que les chances de plus-value, prévues de tous, entrent dans les calculs de quiconque achète de la terre, si bien que le capital-terre est celui de tous qui donne l'intérêt le plus bas.

Mais ces objections élevées contre la propriété foncière viennent d'un petit nombre de personnes relativement cultivées. Les objections contre l'usure, c'est-à-dire contre la perception d'un intérêt pour prêt d'argent, sont bien plus anciennes, puisqu'on les rencontre dans Aristote, qu'elles ont été répétées par les pères de l'Église chrétienne et soutenues

jusqu'à nos jours par l'Église catholique elle-même, avant d'être reprises par les socialistes.

On a répété de mille façons, comme un axiome : « L'argent, par sa nature, ne produit rien ; or, il est injuste d'exiger un intérêt pour le prêt d'un objet qui, par sa nature, ne produit rien ». Nous pouvons ajouter à cet argument que la plupart des capitaux ne produisent pas davantage par eux-mêmes : il n'y a que la terre qui, par nature et par elle-même, produise... du bois et des mauvaises herbes. Le producteur, c'est l'homme, c'est l'effort humain, qu'on n'obtient qu'à une condition, c'est que son auteur ait l'espérance d'une rémunération. L'effort du capitaliste consiste en ceci : que, disposant d'un capital dont il est le maître et qu'il peut affecter à la satisfaction de ses besoins personnels, il résiste à la tentation de le dépenser ainsi. Son effort est un effort moral, comme celui par lequel un ouvrier se décide à faire un travail musculaire, et on ne peut obtenir l'un et l'autre qu'au prix d'une rémunération, à laquelle ils ont le même titre l'un et l'autre et qui constitue leur revenu. Comme il faut que cet effort d'abstinence du capitaliste soit continu et soutenu, on ne l'obtient, sous le régime de la liberté, qu'en lui offrant une rémunération continuée pendant tout le temps que dure l'effort et qui s'appelle *intérêt*.

La plupart des gens ne considèrent l'épargne que comme l'entassement successif d'un certain nombre de gros sous qui à la fin, constituent une somme considérable. C'est ainsi, en effet, que commence bien souvent la formation d'un capital. Mais ce n'est pas tout de posséder un capital, il faut encore le placer, le faire valoir et, en le plaçant de quelque façon que ce soit, on court un risque plus ou moins grand. J'ai épargné mille francs et je les place en actions de chemins de fer; je cours tous les risques de l'entreprise : je veux courir moins de chances, j'achète des obligations; mon risque est moindre, mais l'intérêt que je reçois est moins élevé.

Auguste Blanqui, qui a pris la peine de composer des dia-

logues contre le prêt à intérêt, n'a jamais considéré comme emprunteur que le commerçant gêné, très gêné, ou le fils de famille à bout de ressources. Il n'a jamais songé au très grand nombre d'hommes qui ont fait fortune en travaillant sur un capital prêté, au nombre bien plus grand qui vivent dans une aisance modeste, grâce au capital qu'on leur prête au jour le jour par la vente à terme, par l'escompte, etc.; il ignorait, sans doute, que toute la grande industrie d'une ville importante, Mulhouse, avait été fondée avec des capitaux prêtés.

Un homme industrieux conçoit une entreprise qui lui rapportera 100,000 francs par an; mais, pour l'établir, il lui faudrait un capital de 300,000 francs, qu'il n'a pas. Il se les procure par un emprunt et réussit. Quel mal y a-t-il à ce que le prêteur reçoive 20, 30, ou même 40,000 francs d'intérêt? Il a rendu un grand service à l'emprunteur et celui-ci a rendu service à d'autres auxquels il a offert des salaires, par exemple, et personne n'est lésé.

Dans tout prêt à intérêt, quel qu'il soit du reste, si on le considère en lui-même, on ne trouvera jamais que la condition de l'emprunteur soit devenue plus mauvaise par le fait du prêteur. Si l'emprunteur a mal dépensé le capital qu'il s'est engagé à rendre, s'il se trouve plus tard dans l'embarras, c'est par son fait, uniquement par son fait, et le prêteur, en tant que prêteur, ne peut qu'y perdre et n'a jamais intérêt à la ruine de l'emprunteur.

Demander le prêt gratuit, c'est demander l'assistance, car prêter sans intérêt, c'est donner; c'est rendre gratuitement un service qui coûte.

Il semble étrange et paradoxal, pour les personnes qui n'ont pas suffisamment réfléchi, qu'on présente l'intérêt des capitaux comme la rémunération d'un effort, d'un véritable travail. On remarque tout d'abord que « cet effort est médiocre et à peu près nul pour ceux qui possèdent une grande fortune. Est-ce qu'un homme, qui chiffre ses revenus par centaines de mille francs ou même par millions, fait un effort

pénible pour épargner, pour ne pas consommer son capital? Non assurément. En tout cas, d'ailleurs, la rémunération est hors de proportion avec l'effort qu'elle rémunère et doit être réduite. »

A ces objections très spécieuses, il est facile de répondre. En premier lieu, si un homme riche a peu d'efforts à faire pour épargner, pour ne pas consommer sa fortune, son effort n'est pas nul, puisqu'on a vu et qu'on voit tous les jours des gens incapables de le faire : ce sont les prodigues qui gaspillent de grandes fortunes. Si la plupart des personnes riches n'ont pas grand effort à faire pour résister à la tentation de consommer, c'est qu'elles ont été dressées, si l'on peut ainsi dire, par l'éducation; on leur a fait tellement comprendre l'avantage qu'elles retireraient de la conservation de leur fortune que l'instinct natif et sauvage s'est presque oblitéré en elles. Chez le pauvre qui épargne, l'effort est infiniment plus grand, parce que le besoin de consommer est plus pressant, et la société a besoin de l'épargne du pauvre.

Mais dans l'intérêt qui rémunère la conservation des capitaux, il faut considérer le second élément, le risque de perte et l'art de placer de façon à éviter la perte. Le vulgaire n'y pense jamais : on a des capitaux et on en touche les revenus; voilà qui est visible, tandis qu'on ne voit pas l'effort tout mental qui conserve. Le fondateur d'une maison fort riche répétait souvent à ses enfants : « Il est bien difficile de faire une grande fortune, il est plus difficile encore de la conserver » et l'expérience prouve qu'il avait raison. Combien peu de grandes fortunes ont duré pendant plusieurs générations. Les journaux nous annonçaient récemment qu'un homme, qui avait gagné et possédé six millions, venait de mourir de faim sur un fumier de Montrouge. On a vu, au siècle dernier, un ouvrier qui avait acquis à Potosi plus de cinq cents millions dans les mines d'argent, laisser ses enfants dans la condition sociale dont il était lui-même sorti. C'est que pour conserver une grande fortune, il faut la reconstituer sans

cesse par la direction et la surveillance des placements. On peut, il est vrai, s'en remettre à autrui, et placer par exemple, dans l'industrie anonyme; mais qui ignore que les pertes éprouvées depuis trente ans par les capitalistes, dans cette forme d'industrie seulement, se chiffrent par milliards?

Venons à la seconde objection, l'énormité de la rémunération par rapport à l'effort. Nous ne pouvons dire si elle existe ou n'existe pas. Où est le mal ? Est-ce que le concours pour la répartition des richesses sous l'empire de la liberté est fondé sur les considérations qui déterminent le succès dans une conversation ou au théâtre? Pas le moins du monde. Il est fondé uniquement sur des considérations d'intérêt public. Quelles sont-elles? « Que l'industrie ait et conserve à sa disposition les capitaux dont elle a besoin. » Pour obtenir ce résultat, elle offre à ceux qui les fournissent une rémunération suffisante ponr déterminer leur volonté. Cette rémunération est proportionnée à la somme procurée et aux risques appréciés de l'emploi pour lequel elle est fournie. C'est un travail payé aux pièces. Celui qui en fournit beaucoup reçoit une rémunération élevée, comme un ouvrier, qui ferait l'ouvrage de vingt autres, serait payé autant que vingt autres. Ici, comme toujours, la rémunération est proportionnée au service rendu et uniquement au service rendu, sans considération morale d'aucune sorte.

Pour bien comprendre la légitimité de la propriété et des revenus dont jouit le propriétaire, il faut élever sa pensée au-dessus de la sphère des intérêts privés et voir les choses du haut de l'intérêt collectif. Considérez l'ensemble des capitaux dont la société a besoin pour soutenir son industrie : terres cultivées, forêts et prairies, maisons, magasins, machines et outils de toute sorte, approvisionnements de matières premières, de comestibles, de vêtements, de meubles, de voies et moyens de transport, etc., etc., voyez-les se conserver par des soins de jour et de nuit sans interruption, ou par une reproduction perpétuelle, et augmenter avec la population. Croyez-vous

qu'un aussi grand résultat soit obtenu par une force spontanée quelconque, sans aucun effort humain ? Ce serait la plus étrange des illusions, car, aux yeux des personnes non prévenues, le travail se sent, se touche et se voit de toutes parts comme la cause de ce grand effet : la conservation du matériel de la civilisation.

Si, après avoir considéré les choses d'ensemble, il vous restait quelques doutes, faites encore un petit effort d'imagination : supposez que la liberté du travail soit supprimée et que le communisme soit établi. Tous les biens appartiendront à tous et deviendront propriété de l'État, qui devra diriger et conduire toute l'industrie. Le gouvernement, au nom de l'État, appellera des ouvriers dans les ateliers et en trouvera qui travailleront moyennant salaire, comme aujourd'hui ; il trouvera des ingénieurs ou directeurs d'industrie, comme il en trouve pour ses ateliers de la guerre, de la marine, des chemins de fer. Croyez-vous qu'il ne lui faudra pas des gardes, comme il en a aujourd'hui dans ses forêts et dans ses magasins ? Il les lui faudra, sans aucun doute, dans tous les ateliers, dans tous les magasins de comestibles, de vêtements, de meubles ; il en faudra aussi pour appliquer les peines portées contre les gaspilleurs, comme il y en a dans l'armée. Il faudra certainement payer ces gardes répandus sur toute la surface du pays, et les inspecteurs chargés de les surveiller, et les contrôleurs et comptables chargés de contrôler les recettes et dépenses. Eh bien ! ce que feraient tous ces fonctionnaires, tous payés sur les revenus communs et plus ou moins exactement surveillés, les propriétaires et entrepreneurs le font aujourd'hui, sous leur responsabilité. Celui qui est négligent ou qui, pour un motif quelconque, remplit mal sa fonction est destitué à l'instant, sans discussion, par sa ruine, résultat nécessaire et inévitable du mécanisme de la liberté. On peut concevoir que ces fonctionnaires soient remplacés, on ne peut pas concevoir qu'ils soient supprimés, parce que la fonction qu'ils remplissent est indestructible et restera telle tant que la

nature de l'homme sera ce qu'elle a été depuis qu'on l'observe, et encore aujourd'hui.

Revenons à des considérations plus humbles et d'intérêt purement privé. Celui qui prête son capital au lieu de le faire valoir lui-même, commet-il une action nuisible à quelqu'un? Peut-on dire, avec raison, qu'il cause un dommage à l'emprunteur et rend, comme on l'a souvent dit et souvent écrit, sa ruine inévitable ? On n'a jamais entrepris de le prouver. En fait l'homme très gêné qui emprunte est déjà ruiné : il n'a recours à l'emprunt que sous l'impression d'un besoin urgent, avec l'espoir incertain de payer à l'échéance, à peu près comme il recourrait à l'assistance; l'emprunt, loin de causer sa ruine, lui sert à la différer ou plutôt à la dissimuler et le prêteur, qui n'est jamais son bourreau, est bien souvent sa victime.

§ 2. — Arguments des Socialistes praticiens.

A côté des socialistes doctrinaires et militants qui, s'attaquant ouvertement aux bases des arrangements sociaux, proposent de changer toutes les institutions et de refondre la nature humaine, il y en a d'autres, moins aventureux et plus avisés, qui se bornent à demander à leur profit personnel, au nom de l'égalité, des dérogations partielles au régime de la liberté. Ces dérogations, susceptibles d'entrer dans la pratique et qui y sont entrées trop fréquemment, ont pour résultat habituel de favoriser un certain nombre de particuliers aux dépens de tous les autres, contre l'intérêt public. Ces socialistes sont ceux que l'on appelle « socialistes de la chaire », et plus spécialement les protectionnistes.

Les socialistes de la chaire ont des formes d'exposition et des conclusions très différentes; ils ne sont d'accord que sur un point : la condamnation du régime de la liberté du travail. D'ailleurs, leur argumentation est assez uniforme : ils commencent par prendre une abstraction, l'*État,* et à lui donner une réalité concrète, des droits, des devoirs, des fonctions,

toutes les propriétés qui appartiennent aux personnes vivantes. Ils créent ainsi une sorte de dieu, auquel ils confèrent, un peu arbitrairement, les attributs qu'il leur convient de lui donner, puis, comme le sculpteur qui avait fait une statue de Jupiter, ils se prosternent devant leur œuvre et la présentent à l'adoration des simples mortels. Leurs conclusions varient en ceci surtout qu'ils ne peuvent se mettre d'accord sur les attributions qu'ils demandent pour l'État.

Ce dieu, qui reçoit tous les jours tant d'hommages, n'a aucune existence réelle. Les individus seulement en ont une et ne la perdent pas, lorsque, groupés ensemble par suite des événements historiques et par des arrangements créés ou acceptés par eux, ils constituent ce que l'on appelle une « nation » dans laquelle les fonctions de chaque individu se trouvent déterminées. On peut critiquer ces arrangements et en proposer de meilleurs, mais on ne peut oublier l'existence des individus et prendre l'État pour un être concret, sans s'exposer à des erreurs considérables et à commettre des sophismes énormes sans s'en apercevoir.

Lorsque les socialistes praticiens parlent des droits et des devoirs, de l'État, il s'agit simplement d'ajouter aux fonctions de gouvernement. Or, tout gouvernement se compose d'un personnel d'hommes soumis à la condition commune, exposés à se tromper et aussi à être trompés autant ou plus que leurs semblables, sujets aux mêmes besoins, aux mêmes appétences, agités par les mêmes passions que chacun de nous. Peu importe l'origine et la forme du gouvernement; qu'il soit monarchique ou tyrannique, oligarchique ou démocratique, il sera toujours composé d'hommes, et ces hommes auront toutes les faiblesses de l'espèce humaine. Leur attribuer le pouvoir de redresser, d'une façon quelconque, ce qu'on appelle les injustices, les inégalités créées par la liberté, c'est leur conférer le pouvoir de commettre les plus grossières erreurs et les injustices les plus criantes.

Essayons de mettre en lumière cette vérité. Sous le régime

de la liberté, l'importance de la rémunération de chacun dépend, nous l'avons déjà dit, de deux éléments : chance et mérite. D'après la notion vulgaire de justice, nos socialistes praticiens voudraient éliminer la chance et proportionner la rémunération de chacun au mérite seulement. Ils ne prennent pas garde : 1° qu'il ne dépend d'aucune puissance humaine d'éliminer la chance; 2° que le mérite étant, par sa nature, chose de conscience, est chose cachée à l'appréciation de tout autre que le sujet, de telle sorte que le mérite d'un homme ne peut jamais être apprécié par un autre exactement.

Comment éliminer la chance? Comment même la mesurer? Ne prenons qu'un cas, celui de la variation des saisons et des récoltes. Cette variation, nous n'avons actuellement aucun moyen de la prévoir, quant aux saisons. Encore moins pouvons-nous prévoir l'effet des saisons sur une récolte et sur chaque espèce de récolte. Eussions-nous le moyen de prévoir tout cela d'une façon mathématique, il nous faudrait avoir les moyens de diriger tous les cultivateurs et, après avoir prévu toutes les variations de prix, qui, dans l'industrie, suivent le contre-coup des variations du prix des récoltes, trouver les moyens de pourvoir à tous les dérangements qui pourraient en résulter. Quel homme, pour présomptueux qu'il puisse être, oserait se charger d'une tâche aussi énorme, et quel homme, pour humble qu'il fût, oserait la lui confier? — Comment un personnel de gouvernement, composé d'individus qui, pour la plupart, ne se sont jamais occupés d'industrie, aurait-il, par science infuse et innée, la faculté de prévoir les chances industrielles, et de trouver le moyen d'en prévenir les effets fâcheux?

Le gouvernement eût-il cette science et cette puissance plus qu'humaine, aurait-il le moyen de mesurer exactement le mérite de chacun des hommes qui concourent à la production? On ne peut qu'avec peine concevoir une comparaison entre le mérite du capitaliste et le mérite de l'entrepreneur, encore moins peut-on trouver, entre le mérite de l'un ou de

l'autre et celui de l'ouvrier, une commune mesure. En trouverait-on une entre le mérite de l'ouvrier d'un état et celui de l'ouvrier d'un autre état? Pas davantage. On n'en trouvera pas une entre le mérite de deux ouvriers qui travaillent côte à côte, dans le même atelier, deux limeurs par exemple, placés sur le même banc, chacun à son étau. L'un des deux fait plus d'ouvrage que l'autre : est-ce par suite de son habileté naturelle? Est-ce par suite de son habileté acquise par un travail antérieur ou par un meilleur enseignement? Est-ce parce que son application mentale est plus intense, etc., etc.? Considérez attentivement ces cas divers, et dites s'il est possible de juger exactement le mérite de chacun des hommes qui concourent à l'industrie dans les conditions les plus différentes. On peut en juger comme aujourd'hui, sans tenir compte du mérite moral, par les résultats seulement, mais si on ne considère que les resultats, où trouver un juge plus compétent et plus expéditif que celui qui reçoit le service, c'est-à-dire le consommateur? Nulle part.

S'il en est ainsi, tout l'échafaudage d'abstractions élevé par les socialistes de la chaire n'a pas plus de consistance qu'un château de cartes. On ne peut pas dire que le gouvernement doit régler d'une façon équitable les rapports du capital et du travail, des manufactures, de l'agriculture et du commerce, qu'il doit protéger telle ou telle branche d'industrie, tout simplement parce qu'un personnel de gouvernement, quel qu'il soit, n'a pas autant de compétence que les chefs d'industrie, tandis que les fonctions qu'on propose de lui attribuer exigeraient, pour être bien remplies, une capacité très supérieure, plus qu'humaine et réellement divine.

Cette vérité serait certaine, lors même que le personnel de gouvernement serait parfait, composé des hommes les plus intelligents, les plus honnêtes et les mieux intentionnés que l'on puisse imaginer; lors même qu'ils auraient étudié à fond les choses de l'industrie. Ajoutons qu'il n'est pas possible qu'ils soient tels et que, le fussent-ils, ils se trouveraient

placés dans une position très difficile, parce qu'ils ne sauraient être responsables sérieusement de leurs erreurs, n'ayant rien à gagner à avoir bien jugé, et rien à perdre, s'ils s'étaient trompés.

Nous n'insisterons pas davantage sur les théories des socialistes de la chaire, parce que nous croyons inutile d'examiner les propositions présentées par chacun d'eux pour faire intervenir le gouvernement dans la vie industrielle. Nous n'examinerons qu'une théorie de ce genre, celle de la protection douanière et celle qui réclame des encouragements pour l'industrie.

La théorie des encouragements consiste, comme la plupart des autres, à donner au gouvernement des attributions industrielles pour lesquelles sa compétence est médiocre. On considère une branche d'industrie et on constate sans peine qu'elle est utile (car quelle branche d'industrie ne l'est pas?): on ajoute qu'elle n'a pas reçu tout le développement désirable (proposition facile à soutenir pour toute branche d'industrie), et on conclut que le gouvernement doit lui venir en aide, c'est-à-dire donner aux entrepreneurs qui l'exercent des secours pécuniaires pris sur les produits de l'impôt. L'opération que l'on fait faire au gouvernement consiste en ceci : que des sommes, levées péniblement sur le contribuable qui ne demande rien à personne, sont attribuées à des gens qui, de leur aveu, sont incapables de vivre sur leurs ressources propres et par leur travail personnel. C'est une assistance donnée à la mendicité la plus effrontée de toutes, parce que le chef d'industrie est un homme riche.

Ceux qui réclament la protection douanière tiennent le même langage : seulement ils se disent opprimés par l'étranger, dont ils se déclarent incapables de soutenir la concurrence. Il faut, à leur dire, que « le gouvernement défende le travail national et, pour cela, établisse des droits à l'entrée des produits de leurs concurrents étrangers. »

Ici l'opération que l'on demande au gouvernement ne con-

siste plus à prendre la somme réclamée par le mendiant plus ou moins millionnaire aux produits ordinaires de l'impôt, mais à établir sur tous les consommateurs du produit protégé un impôt plus ou moins élevé, non plus au nom de l'État, et pour subvenir aux dépenses publiques, mais aux profits des entrepreneurs de l'industrie qui réclame protection. Ainsi, lorsqu'on établit sur les cotons étrangers introduits en France une taxe de douane équivalant à 20 centimes par mètre de coton importé, on élève de 20 centimes le prix de chaque mètre de coton vendu au consommateur. Au nom de quel droit un ouvrier, qui a bien de la peine à gagner sa vie, paie-t-il à un manufacturier normand 20 centimes par mètre de coton qu'il pourra consommer?

C'est, dit-on, pour soutenir le travail national! Remarquez, d'abord, qu'il n'y a pas de travail national; il n'y a que des travaux individuels ou plutôt des individus qui travaillent. Pourquoi accorder une faveur au manufacturier normand aux dépens du consommateur tout aussi Français que lui, en conférant au premier la faculté de lever un impôt sur le second? C'est pour protéger le premier contre la concurrence étrangère! Alors, pourquoi conférer au filateur normand ou flamand le pouvoir de lever un impôt sur le fabricant d'étoffes mélangées de coton et de laine ou de soie, sur le fabricant de Tarare, de Lyon, etc. Ceux-ci sont placés par cet impôt dans un état d'infériorité vis-à-vis de leurs concurrents étrangers. Cependant, les habitants de Fourmies, de Lyon, de Tarare ne sont pas moins Français que ceux de Rouen ou de Lille: le travail des uns n'est pas moins national que le travail des autres. Pourquoi donc forcer les premiers à payer un impôt aux seconds? Et cette énormité est commise au nom d'une égalité par compensation que jamais personne n'a définie ni tenté de définir!

L'abus le plus énorme de cette théorie, c'est son application à l'agriculture. Établir des droits de douane à l'importation des blés étrangers, c'est enchérir artificiellement l'ali-

ment de tous et particulièrement des plus pauvres. On répond selon l'usage par une abstraction et on dit : « pour encourager la culture ». Mais on n'encourage pas une abstraction : il y a toujours derrière chaque impôt de ce genre une partie prenante, une personne. Ici, qui est-elle ? Ce n'est pas l'ouvrier agricole, le cultivateur proprement dit, car l'élévation du prix du pain ne lui profite pas et il en paie sa part : c'est donc l'entrepreneur, le fermier ? Oui, puisque c'est lui qui produit et vend le blé. Seulement, ses profits augmentant par suite de cet enchérissement factice si injustement obtenu, il subira à fin de bail une augmentation de fermage. A qui reviendra donc, en définitive, le produit de l'injustice commise ? Au propriétaire de la terre, à celui qu'une école socialiste veut dépouiller et exproprier sous prétexte qu'il a des revenus qui ne sont mérités par aucun travail ! On veut ajouter encore aux revenus de cet homme que l'on jugeait excessifs il n'y a qu'un moment. Qu'a gagné la culture ? Rien, absolument rien. C'est le gros propriétaire, le propriétaire vendeur de blé qui a seul gagné.

Ah ! si l'on avait voulu véritablement favoriser la culture en France, ou, pour parler plus exactement, le chef de culture, le fermier, on avait un moyen fort simple, c'était de supprimer les droits de douane qui frappent à l'entrée les machines, les outils qu'emploie l'agriculture, ainsi que les matériaux, notamment les métaux avec lesquels ces machines et outils sont faits. Ce dégrèvement, personne ne l'a demandé ; on a trouvé plus simple, plus conforme à la théorie vulgaire. de réclamer des droits sur les blés, comme compensation des droits sur les machines et outils. On aime mieux courir sur le bien d'autrui que défendre le sien.

Sur quoi repose, en définitive, la théorie de la protection ? Sur cette idée sous-entendue qu'il appartient au gouvernement de régler les conditions de l'industrie. Nous croyons avoir établi qu'il n'a pour cela aucune compétence, et, s'il en avait une, il faudrait aller jusqu'au bout et accepter le commu-

nisme. Mais, dès que chaque particulier est responsable de la satisfaction de ses besoins personnels, il n'existe aucun motif avouable pour que l'on confère à un petit nombre le pouvoir de lever sur leurs concitoyens un impôt qui devrait être réservé aux services publics.

En définitive, le gouvernement, ne produisant aucune richesse ne peut donner à l'un que ce qu'il prend à l'autre, c'est-à-dire sans commettre une injustice, en empêchant le consommateur de prendre les marchandises dont il a besoin là où il peut les trouver à meilleur marché, sans donner à un vol l'autorité de la loi.

Il faut se défendre contre l'étranger! Oui, lorsque l'étranger vous attaque militairement, lorsqu'il y a guerre. Alors, on agit nation contre nation. Mais, dans l'état de paix et dans les relations commerciales, il n'y a pas de nations et partant, pas d'étrangers. La concurrence commerciale existe entre individus et entre individus seulement. Est-ce que toute l'industrie, tout le commerce ne sont pas fondés sur une coopération qui s'étend au genre humain tout entier? Cette concurrence n'est-elle pas purement individuelle? N'est-ce pas pour la rendre plus féconde et mieux ordonnée qu'on a créé les routes, les bateaux à vapeur, les télégraphes, etc.? Et c'est lorsqu'on s'est imposé de lourds sacrifices pour rendre plus faciles les communications entre les hommes, afin que chacun pût vivre plus facilement avec moins de travail, qu'on élèverait entre eux des barrières artificielles! On oublierait qu'il faut à la grande industrie de grands marchés et que ces grands marchés ne peuvent être obtenus qu'à la condition de franchir les frontières internationales.

§ 3. — **La rhétorique socialiste.**

Les arguments des socialistes de toute nuance ne sont ni bien forts, ni bien liés entre eux : quelquefois même ils sont contradictoires, comme quand ils prétendent qu'une classe de

la société opprime l'autre, puis ajoutent que la société ayant été déclassée par la Révolution, il faut y remettre l'ordre par le rétablissement des corporations. Mais si leurs arguments sont faibles, leur réthorique est forte : elle a de l'inspiration et l'on y remarque, sans peine, un art fort habile et une dialectique très spécieuse; mais son fort est le maniement des passions, le pathos, pour parler en termes du métier. Elle mérite quelques considérations spéciales.

Lorsqu'on étudie les écrits des socialistes et des protectionnistes, il faut bien prendre garde aux termes dans lesquels la question est posée. On y trouve presque toujours ou des expressions abstraites susceptibles d'interprétations diverses, force métonymies et hyperboles, le plus souvent une simple pétition de principes, exprimée ou sous-entendue.

Nous avons déjà signalé comment on abuse du mot *État*, auquel on attribue une personnalité, tandis qu'en fait il indique un simple point de vue, ou s'il désigne des collections d'individus, ce sont des collections d'individus différentes et presque opposées. Lorsque, par exemple, on vous parle « des droits de l'État, » traduisez cette locution par cette autre : « pouvoir des individus qui gouvernent, » s'il s'agit des « devoirs de l'État, » traduisez : « obligations des contribuables. » Alors vous verrez qu'on vous parle en termes obscurs pour vous faire accepter des idées qui, formulées en termes clairs, sont inacceptables.

Partir du principe incontesté que le travail est la source de toute richesse et comprendre, comme par mégarde, à l'exemple de Proudhon, qu'il s'agit du travail musculaire seulement, est un procédé fort habile pour trancher la question avant de l'avoir examinée ou discutée, en la posant. C'est une admirable pétition de principe, d'autant plus sûre du succès qu'après avoir pris le mot « travail » dans son acception scientifique, on le prend ensuite dans son acception vulgaire. Il est facile, une fois le premier point admis, d'en tirer des conséquences énormes par une dialectique irréfutable. L'art

de Karl Marx est moins grand, puisqu'il consiste seulement à imaginer que c'est la volonté de l'entrepreneur capitaliste qui crée une plus-value aux dépens de l'ouvrier, puis à tirer, par une dialectique au moins aussi forte que celle de Proudhon et plus riche en méandres, toutes les conséquences de cette première imagination. Pour arriver à ce résultat, il suffisait de méconnaitre ou d'oublier la loi de l'offre et de la demande. Karl Marx a eu aussi le mérite d'imaginer une unité de travail musculaire moyen, fondée sur le temps qu'a duré le travail, et de tirer longuement les conséquences de cette autre imagination. Comme rhétoricien, Marx est inférieur à Proudhon, mais il est encore fort habile.

Peut-être l'un et l'autre sont-ils moins habiles que ceux qui, ne raisonnant pas du tout, partent de l'affirmation que les hommes sont nés égaux ou doivent être d'égale condition, puis se répandent en injures contre les riches en empruntant de vieilles malédictions aux écrits des Pères de l'Église et aux sermons des prédicateurs. Mais il y a plus d'imagination à affirmer que ceux qui possèdent la terre aujourd'hui sont des descendants naturels et légitimes de ceux qui l'ont, dès l'origine, appropriée ou usurpée et que les non-propriétaires d'aujourd'hui sont les descendants légitimes et naturels de ceux qui, dans la suite des temps, ont été expropriés ou, comme on dit, dépouillés. Ensuite, on se sert contre les propriétaires de tous les termes que la langue des jurisconsultes emploie contre ceux qui ont pris le bien d'autrui : le non-propriétaire est un *déshérité,* il exerce une *revendication*, etc. C'est toujours le même sophisme au fond, la pétition de principe, que l'on sous-entend ici au lieu de la formuler, comme dans les exemples précédents.

Un des exemples les plus étranges de cette rhétorique nous est fourni par une affirmation énoncée avec applaudissements dans les réunions publiques et répétée dans le conseil municipal de Paris : « En appropriant la terre, a-t-on dit, les riches ont usurpé sur les pauvres qu'ils ont privés des droits

de cueillette et de chasse, autrefois communs à tous. » Or, 1° nul ne sait à quelle date la terre a été appropriée, ni par qui, ni comment elle l'a été. Elle peut l'avoir été par les aïeux des pauvres tout aussi bien que par ceux des riches d'aujourd'hui. — 2° Avec la cueillette commune, la moitié au moins des fruits se perd et personne ne peut obtenir un fruit mûr : on peut se convaincre de cette vérité en essayant de cueillir des châtaignes sur les châtaigniers sauvages des environs de Paris, ou des noisettes partout où le noisetier est abondant. — 3° Avec la cueillette et la chasse commune, Ch. Comte a calculé qu'il fallait 16 kilomètres carrés de terrain pour suffire à la nourriture d'un seul individu. Si nous divisons par ce chiffre la superficie de la France, nous trouvons qu'elle contiendrait, sous le régime de la communauté primitive, 33,375 habitants tout au plus. Pour y revenir, il faudrait supprimer plus de 36 millions d'hommes auxquels l'appropriation et la culture de la terre permettent de vivre. Sans la prétendue injustice commise contre eux depuis 100 ou 150 siècles, ces 36 millions d'hommes ne vivraient pas.

Un moyen oratoire souvent employé, mais qui réussit toujours, consiste à énumérer avec magnificence les conquêtes récentes de l'industrie et à opposer comme contraste à ce tableau celui des extrêmes misères et à s'écrier avec inspiration : « Non, il n'est pas possible que... Je proteste hautement... Je déclare solennellement, etc., etc. » On obtient toujours des applaudissements en disant que tout doit être et peut être bien dans la société et qu'on peut supprimer même les maux nécessaires et naturels. Mais cela ne les supprime ni ne les atténue.

Ceux dont la rhétorique est la plus habile sont certainement les protectionnistes. Ils parlent toujours au nom d'un grand sentiment, qui les agite fort; ils sont tourmentés d'inquiétudes patriotiques et crient bien haut que, si on ne leur accorde protection, ils sont ruinés et la patrie avec eux : quelquefois même ils s'oublient jusqu'à dire qu'ils sont ruinés

depuis plus de vingt ans et que, s'ils ont persisté dans l'exercice de leur profession, c'est par pur dévouement. Ils poussent ainsi l'hyperbole jusqu'à l'invraisemblable et n'hésitent devant aucune affirmation, fût-elle contraire, non seulement à la vérité, mais aussi à l'évidence. Si un dérangement d'industrie vient diminuer en quoi que ce soit leurs bénéfices, ils crient plus haut et sollicitent avec plus d'ardeur, avec menaces, s'ils le jugent utile au succès de leurs prétentions. Ils n'essaient, d'ailleurs, jamais de raisonner et insultent, au besoin, ceux qui raisonnent, sachant qu'avec les ignorants auxquels ils s'adressent, il suffit de crier haut et le plus fort possible, de façon à éviter toute discussion.

Cette rhétorique, qui est toute une tactique, leur a presque toujours réussi. Il leur suffit de dire et d'imprimer qu'ils sont ou vont être ruinés, parce qu'ils ne peuvent soutenir la concurrence étrangère, pour que les bonnes âmes soient disposées à les secourir. C'est tout simplement la manœuvre bien connue des faux indigents qui réussit depuis tant de siècles. Ils sont prêts à exposer leur misère, à prouver que leur prix de revient est supérieur à celui des fabricants étrangers, et obtiennent de temps en temps une enquête à ce sujet. Alors ils ont cause gagnée : 1° parce que le principe même de l'enquête leur assure gain de cause; — 2° parce que l'enquête a pour objet de rechercher ce qui n'existe pas, un prix de revient moyen; — 3° parce que les commissaires enquêteurs étant presque toujours étrangers à l'industrie et n'étant préparés par aucune étude spéciale, on peut affirmer impunément devant eux les contre-vérités et les exagérations les plus énormes, sachant bien que s'ils ne croient pas tout, ils croiront la moitié de ce qu'on leur dira et concluront au juger.

Nous disons qu'en principe toute enquête est favorable aux protectionnistes, car elle suppose que, s'ils ne peuvent, en effet, soutenir la concurrence étrangère avec profit, ils sont fondés à réclamer sur le consommateur un impôt spécial. Or, c'est justement trancher la question en leur faveur et leur

accorder, par une exception que rien ne justifie, un privilège dont leurs concitoyens ne jouissent pas, celui non seulement de vivre sans travail, comme les indigents, mais de réaliser des profits qu'ils n'ont pas mérités par leurs services. Il est dur de refuser la vie à l'indigent, même lorsqu'il n'y a aucun droit; et on comprend qu'on ne l'ose guère, même lorsqu'on le devrait : mais qu'on accorde à un millionnaire des bénéfices prélevés par contrainte sur ses concitoyens les plus pauvres, voilà qui nous semble excéder toute mesure! Remarquons en passant que jamais, à notre connaissance, les socialistes, qui attaquent violemment les propriétaires de droit commun, n'ont élevé contre les protectionnistes la moindre protestation.

Nous avons dit aussi que l'enquête, destinée à trouver le prix de revient moyen d'une marchandise quelconque, cherchait une chimère, parce que ce prix moyen n'existe pas, ou plutôt n'a aucune réalité concrète. Qu'est, en effet, le prix de revient? C'est celui auquel une entreprise donnée obtient le produit qu'elle vend au consommateur. Eh bien! le prix de revient d'une fabrique, fort difficile à établir pour le fabricant lui-même et impossible à obtenir *sans examen de sa comptabilité*, est-il le même pour tous les fabricants du même produit? Pas du tout. Il y a, dans chaque branche d'industrie, des prix de revient très différents, à peu près autant de prix différents qu'il y a d'entreprises, et cela pour des causes dont l'énumération serait longue et déplacée, que connaissent d'ailleurs toutes les personnes familières avec les choses de l'industrie. Les entreprises ont ainsi une série de prix de revient différents, variant le plus souvent en raison de la capacité différente des entrepreneurs. Si les prix baissent, les entreprises dont le prix de revient est plus élevé périssent, tandis que les mieux placées et les mieux dirigées font encore des bénéfices. Comment, les choses étant ainsi, songer à établir un prix de revient moyen et prétendre en tirer quelque conclusion pratique que ce soit?

Quant à la troisième proposition relative à l'incompétence des enquêteurs, elle n'a pas besoin d'être développée : elle est évidente, et si l'on éprouvait quelques doutes, il suffirait, pour les dissiper, de lire ces volumineux monuments de l'ignorance nationale, les gros livres dans lesquels sont consignées les enquêtes.

Le mot *égalité* a un tel prestige sur le public que les protectionnistes ont imaginé d'en tirer parti. Ils demandent que le gouvernement établisse, par un droit de douane qu'ils appellent « compensateur », l'égalité entre eux et leurs concurrents étrangers. C'est l'égalité industrielle et économique.

D'après cette théorie, chaque fois que l'entrepreneur étranger obtiendrait un avantage, soit par l'établissement d'un nouveau moyen de transport, soit par l'introduction d'un matériel nouveau et meilleur, il faudrait demander au consommateur un impôt au profit du manufactnrier ou producteur protégé! Cette égalité d'une espèce particulière est une des plus belles inventions de la rhétorique protectionniste : elle nous montre jusqu'où peut aller l'influence des mots.

Il serait difficile d'exiger que le gouvernement fît payer un impôt au consommateur pour mettre les entrepreneurs nationaux négligents ou inhabiles sur le pied d'égalité avec les entrepreneurs plus habiles, et cette égalité qu'on n'oserait réclamer dans le pays, on veut l'établir entre le producteur du pays et le producteur étranger! On affirme cette énormité comme la conséquence d'une proposition évidente par elle-même, tellement évidente qu'il est inutile de l'énoncer.

L'appel aux haines collectives a toujours été un des moyens les plus efficaces d'égarer et d'affoler les hommes. Ce moyen est employé avec ardeur par les protectionnistes et les socialistes. Les protectionnistes s'adressent à un sentiment de jalousie contre les étrangers, à des haines suscitées et entretenues par les guerres et qui n'ont aucun motif raisonnable entre individus, dans l'industrie, qui n'a qu'un atelier, le monde, et qu'un marché, le marché universel. Les socialistes

ne rencontrent pas dans les multitudes des haines préparées : aussi ont-ils plus de peine à se faire écouter. Mais si ces haines, presqu'à l'état latent, formées de sentiments vagues et peu consistants, ne leur présentent pas un appui solide, ils n'épargnent pas leurs efforts pour les faire naître, les aviver, les exaspérer autant qu'il est en eux afin de s'appuyer sur elles et obtenir l'assentiment des foules ignorantes. Ils parlent sans cesse de classes sociales, de l'opposition d'intérêt de ces classes, de la conspiration d'une classe pour opprimer l'autre, et de l'oppression qui en est la conséquence, etc. Ils cherchent ainsi à susciter des sentiments de classe qui rendent honnêtes, aux yeux de ceux qui les éprouvent, des actes qui ne le sont pas, des actes de fraude et de violence, des actes de guerre.

Toute cette rhétorique repose sur deux affirmations inexactes. Il n'y a de classes sociales que là où des personnes jouissent, en vertu de leur naissance et par le fait des arrangements sociaux, de privilèges particuliers auxquels les autres ne peuvent atteindre. Les castes de l'Inde et de l'Égypte étaient des classes; les nobles français se considéraient sous l'ancien régime et se considèrent peut-être encore comme constituant une classe. Mais là où règne l'égalité devant la loi avec la liberté du travail et des échanges, il n'y a ni ne saurait y avoir de classes sociales, puisque chaque individu se classe lui-même et à chaque instant par ses actes. Sous ce régime il y a des fonctions, et ces fonctions sont subordonnées les unes aux autres; mais il n'y a pas de classes, puisque toute fonction est accessible à tous, sans obstacle légal d'aucune sorte. Aussi, tel qui est né riche meurt pauvre, et tel qui est né pauvre meurt riche. La roue de la Fortune tourne sans obstacle, tandis qu'elle en rencontrait, dans la société féodale, d'où nous vient cependant le proverbe : « Cent ans bannière et cent ans civière ». Parler de classes sociales constituant comme des personnes identiques à elles-mêmes et toujours vivantes, c'est affirmer un fait absolument imaginaire, aussi

chimérique que les prétentions des nombreux descendants de M. Jourdain.

Il n'est pas vrai non plus, comme on le répète souvent, qu'une classe conspire contre l'autre et maintienne, par un caprice de sa volonté, les arrangements sociaux. Aucune collection d'individus, quelle qu'elle soit, n'a cette puissance. Encore moins celle que l'on accuse a-t-elle l'esprit de corps, l'application et l'énergie nécessaires pour la conquérir. Les individus que nous avons sous les yeux sont, pour la plupart, d'assez pauvres diables, absorbés par leurs affaires ou leurs plaisirs, très disposés à s'isoler, peu capables d'une action commune et comprenant fort peu les arrangements sociaux qu'on les accuse d'avoir établis. Parler d'une conspiration de classe, c'est parler contre l'évidence. A peine une entente commune se rencontre-t-elle parfois, non entre les individus d'une prétendue classe, mais entre ceux, en petit nombre, qui remplissent une même fonction et ont momentanément à défendre un intérêt commun.

A quoi bon conspirer, d'ailleurs, pour élever les profits aux dépens des salaires? Le taux respectif des uns et des autres est réglé par la loi de l'offre et de la demande, que toutes les conspirations du monde ne pourraient altérer. On ne saurait faire qu'un entrepreneur travaille volontairement à perte ni qu'un ouvrier, auquel on offre un salaire élevé, travaille volontairement pour un salaire moindre.

Les socialistes n'affirment pas toujours contre l'évidence ou contre des faits établis, ils affirment volontiers au hasard. Prenons pour exemple une de leurs phrases que nous retrouvons dans un livre récent de M. de Laveleye : « Les riches, dit-on, deviennent chaque jour plus riches et les pauvres plus pauvres ». Cette affirmation, qui produit un grand effet, est-elle exacte, précise, intelligible? Pas du tout. S'applique-t-elle à tous les riches et à tous les pauvres ou à quelques-uns seulement. On ne le sait. Richesse et pauvreté étant choses très mobiles et très relatives, s'agit-il de richesse et de pau-

vreté relatives? Alors il faudrait faire des recherches et établir des distinctions, auxquelles on n'a garde de songer. Croit-on, comme il semble, que richesse et pauvreté aient une existence absolue? Alors on se trompe évidemment. Ceux qui jettent cette affirmation aux multitudes savent-ils quel était le revenu total des individus appartenant à chacune des classes qu'ils mettent en opposition, au commencement de ce siècle, et quel est aujourd'hui ce revenu? Non, ils n'ont même aucun moyen de le savoir. Savent-ils quel était, au commencement du siècle, le nombre des individus de chaque classe? Pas davantage. Ils n'ont jamais songé à s'enquérir de ces détails, qui nous embarasseraient beaucoup, si nous voulions établir ou combattre cette proposition. Ils affirment et cela suffit. A cette affirmation répétée avec tant d'assurance et qui résout si hardiment une question très complexe, on peut répondre : 1° qu'elle n'est pas énoncée en termes définis ou définissables; 2° que son exactitude n'est pas du tout démontrée; 3° que, fût-elle démontrée, elle ne prouverait nullement que le phénomène, dont on affirme l'existence, ne pût pas être attribué à maintes autres causes que la liberté du travail.

Essayons d'éclaircir cette question et voyons ce qu'on entend par « pauvre »; est-ce l'indigent secouru par l'assistance publique? Si l'on en trouvait un plus grand nombre, cela pourrait fort bien tenir à ce que l'assistance publique, ayant plus de ressources, serait devenue plus libérale dans ses admissions, ou à ce que les salariés seraient devenus plus pressants dans leurs demandes et moins honteux de recourir à l'assistance. Mais nous ne pensons pas que, dans les déclamations socialistes, il s'agisse des indigents. Les pauvres de la proposition qui nous occupe sont, sans doute, les salariés. Eh bien! lorsque les hommes un peu âgés comparent l'état des salariés qu'ils ont connus à celui des salariés d'aujourd'hui, ils voient ceux-ci mieux logés, mieux vêtus, mieux nourris[1]

[1] L'augmentation du prix de la viande, malgré l'accroissement de la production, vient de ce que le grand nombre des pauvres, qui ne mangeait pas

que leurs prédécesseurs. C'est un point sur lequel il ne saurait s'élever aucun doute. Les pauvres ne sont pas devenus plus pauvres.

Les riches sont-ils devenus plus riches? Au sommet de l'échelle, les différences ne sont et ne peuvent guère être appréciables. Dans les degrés inférieurs et moyens, ce qui frappe surtout l'observateur, c'est que le nombre des personnes riches ou simplement aisées a augmenté dans des proportions qu'il nous semble impossible de déterminer, mais qui sont considérables[1]. D'où vient cet accroissement du nombre des riches? Sont-ce les anciens riches qui ont multiplié? Non. La richesse n'est pas féconde. C'est qu'un grand nombre d'hommes, qui étaient pauvres, sont devenus riches. Si l'on peut affirmer en cette matière, non comme un fait démontré, mais comme un fait très probable, c'est que tous sont devenus plus riches par des inventions qui permettent de satisfaire des besoins inconnus à nos aïeux, par l'abaissement des prix d'un grand nombre d'objets nécessaires aux plus humbles.

Nous examinerons plus loin par l'effet de quel mirage les pauvres, quoiqu'en fait plus riches qu'auparavant, ont pu se trouver plus pauvres[2].

On a cité, à l'appui de la thèse que nous venons d'examiner, un mot de M. Gladstone qui aurait dit : « La prodigieuse augmentation de richesse, qui a eu lieu de notre temps, a profité presque exclusivement aux classes qui possèdent ». Si un homme aussi éclairé que M. Gladstone a dit cela, il a parlé ce jour-là un peu légèrement. Sans doute, celui qui, autrefois ouvrier, est devenu riche, est entré dans ce qu'on appelle improprement la classe qui possède. Est-ce qu'il n'a pas eu sa

de viande autrefois en mange aujourd'hui. A Paris le prix des huîtres et des primeurs a augmenté pour la même cause : ces mets, réservés autrefois aux personnes très riches, sont maintenant consommés largement par les ouvriers.

[1] Ce qui le prouve, c'est l'augmentation rapide des gages des domestiques des deux sexes, augmentation due à celle du nombre des personnes qui ont des domestiques.

[2] Voir ci-après, ch. VI.

part, une bonne part, dans l'accroissement de la richesse? M. Gladstone aurait dit simplement une naïveté, en constatant que cet homme a cessé d'être ouvrier. Cette naïveté est répétée tous les jours par les ouvriers des réunions socialistes. Leur parlez-vous d'un des leurs qui s'est enrichi ou simplement élevé dans la hiérarchie sociale? « Il n'est plus des nôtres, répondent-ils, c'est un bourgeois ». Autant en disent-ils des sociétés de coopération et des ouvriers entrés dans les fonctions législatives. Si tout ouvrier enrichi devient un capitaliste et un bourgeois, il est clair qu'il ne peut guère y avoir d'enrichissement qu'au profit de ceux qui arrivent à posséder, et cela en vertu même du sens attribué aux mots par l'usage courant.

On ne peut contester l'accroissement de population qui a eu lieu depuis l'introduction des machines, d'où l'on peut conclure sans témérité, que les machines n'ont pas détruit les ouvriers, qu'elles ont remplacés : en même temps, la somme de capitaux s'est accrue et un grand nombre d'hommes qui vivaient auparavant de leur travail musculaire payé par des salaires, vivent aujourd'hui d'intérêts, après avoir épargné. N'ont-ils rien gagné? Ils ont gagné de cesser d'être ouvriers pour devenir entrepreneurs ou capitalistes [1].

Il est vrai qu'il y a toujours des riches et des pauvres, et toujours aussi des hommes qui sont dans une extrême misère. On voudrait qu'il n'y eût plus de pauvres et encore moins de misérables! Mais, pour arriver à ce résultat, il faudrait que tous sussent travailler et épargner; il faudrait, en outre, que l'espèce humaine ne multipliât pas partout où elle a quelque chance de vivre, même pauvrement, et cela dans le monde entier. Il faudrait, ensuite, que les richesses fussent parta-

[1] « Les patrons charpentiers, menuisiers, couvreurs-plombiers, entrepreneurs de démolitions, de fumisterie, tapissiers et les ouvriers chaudronniers s'entendent pour affirmer que la plupart des fabricants parisiens (les 9/10 d'après les uns, les 2/3 d'après les autres), sont d'anciens ouvriers arrivés par l'épargne et le sens pratique ». (Rapport de M. Spuller sur l'enquête de 1884, p. 161.)

gées, sans égard à la part de collaboration apportée par chacun dans leur production, sans égard au mérite, au travail, à l'intelligence, à la conduite de chaque individu. Il faudrait, en un mot, changer la condition du genre humain sur la planète et la nature humaine elle-même, changer l'homme, la terre et le ciel. Ce n'est et ne peut être qu'un rêve.

En fait, il y a des fonctions permanentes, parce qu'elles sont nécessaires et qu'il est impossible, même à l'imagination, de les supprimer. Ce sont les fonctions du capitaliste, de l'entrepreneur et de l'ouvrier. Ces fonctions ne sont pas exercées toujours par les mêmes individus et par les mêmes familles. Avec le concours ouvert à tous, les individus et les familles changent, au contraire, de fonction et de condition, suivant leur degré d'habileté et de chance. Dans l'industrie comme dans l'armée, il y a toujours des officiers et des soldats dont les fonctions sont permanentes, quoique le personnel qui les remplit varie incessamment. Il n'y a qu'une différence : dans l'industrie comme dans l'armée, le soldat peut devenir sous-officier, officier du grade le plus élevé; mais, dans l'industrie, l'avancement est plus facile aux hommes de cœur, et les grades sont beaucoup plus nombreux que dans l'armée; l'industrie ne connaît pas la propriété du grade et, à tout instant, l'officier, quel que soit son grade, qui cesse de le mériter, retombe dans les grades inférieurs ou dans les rangs. D'ailleurs, dans l'industrie comme dans l'armée, le nombre des officiers sera toujours moindre que celui des soldats; il y a pour cela deux raisons : la première, c'est que, en l'état actuel de l'art industriel et de l'art militaire, on a besoin d'un nombre moindre d'officiers que de soldats; la seconde, c'est que le nombre des hommes capables d'être officiers est moindre que le nombre des hommes capables d'être soldats.

Peut-être a-t-on imaginé un état de société dans lequel il n'y aurait ni direction, ni commandement, ni discipline quelconque, dans lequel l'industrie marcherait seule, donnant à tous une part égale de produits. C'est l'état d'un troupeau de

singes dans une contrée plantureuse inoccupée. Mais, même pour les singes, ces contrées plantureuses inoccupées sont nécessaires et il y a longtemps, qu'en vivant dans des conditions tout autres, le genre humain a pris possession de toute la terre.

En définitive, lorsqu'on examine avec attention les écrits et les œuvres des socialistes de tout genre contre la liberté, on n'y rencontre que des affirmations aussi inexactes que tranchantes, accompagnées de développements oratoires déjà bien vieux, puisqu'on les retrouve dans les écrivains classiques et dans les Pères de l'Église; c'est de la rhétorique pure, sobre dans les écrits de Karl Marx où elle est remplacée par une suite de raisonnements assez bien liés en apparence, mais ayant pour point de départ une pétition de principe, l'oubli du travail intellectuel et moral, qui invente sans cesse, s'applique à prévoir et soutient toute l'industrie. Les omissions relevées dans ces écrits viennent d'une faiblesse d'esprit assez commune, qui consiste dans l'incapacité de voir au delà du matériel, de la première apparence des choses, et de l'habitude d'introduire dans le raisonnement des abstractions au lieu des réalités concrètes. On dit volontiers que le « capital » agit de telle ou telle manière et le « travail » de telle ou telle autre, sans bien distinguer ni reconnaître les individus désignés par ces mots. On parle d'une unité abstraite de travail humain moyen mesuré par sa durée, comme s'il s'agissait du travail d'une machine. Les différences qui peuvent résulter de l'intelligence, de l'application, de l'énergie, de la volonté et surtout de la conduite, échappent absolument aux écrivains et orateurs socialistes. Ne leur parlez ni d'effort intellectuel, ni d'invention, ni de travail de direction, ni de travail d'épargne : ils ignorent ce que ces mots signifient. Encore moins faut-il leur parler du règlement de l'industrie, de quantités et de qualités à produire, de chances d'erreurs et, par suite, des risques de ce chef qui se présentent devant l'entrepreneur, des soins infinis qu'exige la conservation des capitaux : ils ignorent tout cela et refusent d'en tenir compte,

parce que tout cela ne se touche pas, ne se voit pas, ne se pèse pas, comme un morceau de bois ou de fer, comme une pièce de drap ou de coton, comme un bœuf ou un mouton, comme un tas de blé ou de farine, et ne peut pas même se mesurer au dynamomètre. Cependant, ce sont des forces, invisibles à l'œil, comme toutes les forces, même physiques, dont l'existence se manifeste par des effets seulement. L'effet de celles que nous venons d'indiquer est lè maintien de la civilisation, qui est née et a grandi par elles.

CHAPITRE III.

L'ÉGALITÉ DES CONDITIONS EST-ELLE NATURELLE? EST-ELLE DÉSIRABLE?

Suspendons un moment cette discussion pour examiner deux propositions trop souvent acceptées à la légère.

On a dit et répété : « Tous les hommes naissent égaux. » — Est-ce vrai? Comment comprend-on cette égalité? S'agit-il de force musculaire? Celui-ci est plus fort des bras et des mains, cet autre des reins, un troisième l'emporte sur tous à la course, à l'escrime, au pugilat; l'un fait un effort plus grand pendant peu de temps, l'autre soutient cet effort plus longtemps etc., etc. S'agit-il de santé? Les différences ne sont pas moins apparentes ni moins nombreuses. S'agit-il d'intelligence spéculative ou appliquée? Les différences deviennent plus nombreuses et plus considérables. S'agit-il de la volonté et de ses applications à la conduite de la vie? L'un ne pense qu'à soi; l'autre a des visées plus hautes : il pense à ses semblables, à ses proches ou même à la société; Pierre sait contenir ses appétits et les diriger, tandis que Paul s'abandonne aux siens; le premier songe à l'avenir et le prévoit, le second ne voit que le moment présent; l'un a une volonté énergique et soutenue capable d'affronter souffrances et privations, l'autre n'a que par accès une volonté forte et ne sait ni se priver ni souffrir, tandis qu'un troisième ne veut jamais que faiblement et s'abandonne volontiers à la routine ou aux conseils d'autrui. On pourrait prolonger très longtemps l'énumération de ces

différences, sans espoir de les avoir jamais toutes constatées. Et qui pourrait en classer et en énumérer les degrés? Nous ne parlons pas des distinctions que les lois, les coutumes, les antécédents historiques de la société ont ajoutées à toutes les différences natives, bien que les unes existent aussi réellement que les autres dans les individus qu'il nous est donné d'observer.

Si, comme nous le croyons, nul ne conteste que les hommes soient ainsi faits, il n'est pas vrai de dire qu'ils naissent égaux. Il est même évident qu'il est au moins très difficile d'imaginer une organisation sociale qui puisse effacer ou même atténuer sensiblement les inégalités naturelles. Ces inégalités persisteront, quoi que l'on fasse, dans tous les arrangements imaginables, parce qu'elles tiennent au fond de la nature humaine. Nous pouvons donc affirmer, contrairement à la rhétorique courante, que « les hommes naissent inégaux. »

Est-il vrai, au moins, comme on le suppose toujours, que l'inégalité soit un mal? Nous ne le voyons pas et ne pouvons même pas le comprendre. Qu'il soit dur d'être pauvre et désirable d'être dans l'aisance, nous en convenons sans difficulté. Non que celui qui est dans l'aissance soit content, satisfait, comme on le suppose, et ne désire rien; mais il est à l'abri des premiers besoins et, en ce sens, sa condition est incontestablement meilleure que celle du pauvre. En quoi donc cette inégalité des conditions est-elle nuisible à la société en général? Est-ce qu'elle empêche les progrès de la richesse ou même de la population? Est-ce qu'elle abaisse les caractères, énerve les volontés? En aucune manière. Tout au contraire, elle est une cause d'émulation et de progrès. Le pauvre, stimulé par le besoin, s'efforce d'atteindre l'aisance et, lorsqu'il y est parvenu, d'aller jusqu'à la richesse. L'inégalité est une source d'efforts et d'actes féconds, utiles à tous. Les hommes sont, naturellement, si peu disposés à l'effort que la plupart d'entre eux se contenteraient facilement d'une alimentation, même précaire, comme les pauvres peuplades qui existent encore à

la Terre de Feu. Mais, lorsque quelques-uns se sont fait une condition meilleure, les autres ont voulu les imiter, les égaler, les surpasser. C'est ainsi que l'on a conçu de nouveaux besoins et imaginé les moyens de les satisfaire au prix du moindre travail possible. C'est ainsi qu'on est parvenu, par une suite d'efforts, soutenus pendant des siècles, à maintenir sur la terre un plus grand nombre d'hommes dans une condition telle que les pauvres, et même les indigents, sont mieux pourvus des choses nécessaires à la vie que n'importe quel habitant de la Terre de Feu. L'inégalité des conditions, il faut le reconnaître, loin d'être un mal, a été la cause première du progrès, le principal facteur de la civilisation.

Si nous considérons avec attention quel est l'état des hommes dans le monde, nous trouvons partout, non seulement l'inégalité, mais des séries d'inégalités croissantes et décroissantes. Placez un nombre quelconque d'individus sous l'influence d'un climat malsain : les uns sont atteints à l'instant, les autres plus tard, les autres plus tard et plus tard encore : quelques-uns ne seront pas atteints. Qu'il survienne un dérangement social : il en sera de même, les uns seront frappés sur le champ, tandis que les autres résisteront davantage et davantage encore, comme en le voit dans les crises commerciales. Sous quelque aspect que vous considériez les hommes, vous trouverez des séries d'inégalités, qu'on peut comparer à certains ressorts dont la résistance augmente à mesure qu'ils sont plus fortement pressés. Ce sont ces séries d'inégalités qui donnent à la vie sociale une sorte d'élasticité vitale qui cède plus ou moins à toutes les pressions et se relève promptement dès qu'elles diminuent. On peut dire sans exagération que la vie sociale est constituée, sous quelque aspect qu'on la considère, sur des inégalités variées.

« Cette inégalité est injuste, dit-on, en ceci que les uns naissent riches et les autres pauvres, sans que les premiers aient mieux mérité que les seconds. » Cette accusation est portée, non contre l'inégalité des conditions, puisqu'elle lais-

serait subsister l'inégalité viagère, mais contre l'héritage seulement. A cela, il est facile de répondre que l'héritage a été imaginé par les peuples qui ont porté leur vue au delà de l'individu, et qui ont fait de la famille l'unité sociale, sans trop s'inquiéter de la diversité de condition des individus. Ces peuples ont-ils eu tort, et est-ce par hasard qu'ils se trouvent à la tête de la civilisation? Nous ne le pensons pas. L'héritage, en effet, a été un stimulant très vif pour les hommes qui, étendant leurs prévisions, leurs désirs, leurs besoins au delà de leur vie, jusqu'à l'illusion peut-être, ont voulu assurer à leurs enfants une condition égale à la leur ou meilleure. Que de travaux sont entrepris et soutenus par les pères de famille dans l'intérêt de leurs enfants! Supprimez, avec l'héritage, tous ces travaux par la pensée et voyez si vous n'aurez pas fait disparaître une très grande force; si, en cherchant l'égalité des individus, vous n'aurez pas appauvri la société.

L'hérédité distribue les fonctions sociales et règle souverainement l'éducation des individus avec une promptitude et une autorité qu'on ne pourrait obtenir par aucun autre moyen. Elle est d'ailleurs un fait naturel et nécessaire dans la société primitive, qui est la famille. Nous la trouvons constituée avant les temps historiques chez les peuples les plus anciennement civilisés, et nous avons, pour la continuer, de fort bonnes raisons.

Cessons plutôt de croire et même de dire que les hommes sont naturellement égaux, ou que l'inégalité des conditions, en tant qu'elle est la suite des inégalités naturelles, est un mal et doit être combattue. Affirmons hautement qu'elle doit être respectée, parce qu'elle est utile et parce qu'on ne peut essayer de la combattre sans commettre une injustice et sans introduire des inégalités artificielles bien plus choquantes que celles qui tiennent à la nature humaine.

CHAPITRE IV.

MOYENS IMAGINÉS CONTRE L'INÉGALITÉ DES CONDITIONS.

Nous ne discutons point ici les divers systèmes de réorganisation artificielle de la société imaginés à la fin du siècle dernier et au commencement de celui-ci. Ils ont été détruits par la discussion et ne préoccupent plus l'opinion publique. Il en est un, cependant, que l'on ne peut passer sous silence parce qu'il est le plus ancien, le plus spécieux, le plus complet, et aussi parce qu'il contient en germe tous les autres : c'est le communisme.

Platon, le plus illustre des communistes connus, ne se préoccupait pas directement de l'inégalité des conditions. Il voulait que la cité fût forte par l'union des citoyens, et ne croyait pouvoir mieux assurer cette union qu'en supprimant à la fois propriété et famille. Il pensait que, dans cette condition, chacun considérerait tous les enfants comme les siens propres, que ceux-ci considéreraient tous les hommes comme leurs pères, et que tous considéreraient le domaine commun comme un propriétaire considère le sien. Il n'y avait qu'une erreur dans cette conception, c'était de méconnaitre la nature de sentiments indestructibles. L'homme aime ses enfants parce qu'ils sont siens, parce qu'il les élève d'après ses idées propres et non d'après les idées d'autrui; et il a soin de ses biens, parce qu'il peut en disposer à son gré. Ce double attachement n'existe avec toute sa force que parce qu'il est exclusif. Si

on veut l'étendre, il s'affaiblit et disparaît. Voilà ce que n'ont compris ni Platon ni ses successeurs[1].

Nous avons, autrefois, entendu des communistes rêveurs dire que si les hommes répugnaient au communisme, c'était parce que l'éducation les avait faits égoïstes, qu'une autre éducation pouvait changer ce caractère et les rendre *altruistes,* comme on l'a dit plus tard. Ces communistes n'avaient pas observé les enfants, bien plus égoïstes que les hommes formés par l'éducation : ils n'avaient pas remarqué que tous les efforts de l'éducation tendent à atténuer l'égoïsme dans les pays civilisés, en développant la prévoyance et en prêchant, en termes trop peu définis, une égalité et une fraternité qu'on ne comprend pas toujours. Enfin, ils n'avaient pas remarqué que l'homme est une personne dont les désirs, les besoins, ne sont sentis par aucune autre, dont les volontés et les desseins ne sont pas connus des autres, s'ils ne les leur manifeste; que l'homme, en un mot, considéré comme individu, est autonome, dans le sens littéral d'un mot dont on a fort abusé.

Le communisme méconnaît et détruit, autant qu'il est possible, cette autonomie en confiant à un certain nombre d'hommes, réputés plus capables et meilleurs que les autres, le soin de diriger les actes et la volonté de tous, de distribuer à leur gré les peines et les récompenses, de régler la consommation, la production des richesses, etc.

Constatons, d'abord, que le communisme est l'idéal social dans lequel l'inégalité des conditions serait la plus grande. Comparez, sous ce régime, les gouvernants aux gouvernés : les premiers décident des besoins de chacun et des moyens de les satisfaire. Quelle immense différence de condition entre ceux qui commandent et ceux qui obéissent! Les premiers

[1] L'expérience a été faite aux États-Unis, et partout elle a montré le communisme, établi cependant sur des convictions religieuses par des volontés libres, maintenant péniblement, et pour peu de temps, dans la médiocrité, les groupes qui l'avaient adopté. Ces groupes, loin de s'accroître, dépérissaient assez vite.

V. Ch. NORDHOFF, *Communistic Societies in the United States*, description écrite d'après les observations personnelles de l'auteur.

disposent en maîtres des produits du travail de tous, et les autres ne disposent pas même des fruits de leur travail propre. Il n'y a, dans la société actuelle, aucune inégalité qui approche de celle-ci. Le plus pauvre conserve en face du plus riche une liberté de dépense et d'action qu'aucun des gouvernés ne possèderait sous un régime communiste.

Voilà ce qu'on peut dire du communisme théocratique, le seul qui soit rationnel. Le communisme combiné avec l'élection est impossible, justement à cause des appétits que susciterait la possession du pouvoir. Ce serait l'anarchie.

Comparons sommairement la valeur économique de ce régime à celle du régime de la liberté, et remarquons, d'abord, que, s'il s'agit de régimes purement idéaux, nous avons, cependant, sous les yeux des régimes concrets qui se rapprochent beaucoup de l'un et de l'autre : ce sont l'industrie de gouvernement et l'industrie libre.

Dans l'État communiste, le gouvernement, dont nous ne recherchons pas ici l'origine, dirige l'industrie, c'est-à-dire le travail de tous en vue des besoins de tous : c'est lui, en effet, qui est juge des besoins de chacun et de leurs aptitudes. Comment les connaîtra-t-il? Il pourra bien, peut-être, reconnaître, au juger, les besoins relatifs à l'alimentation, au vêtement, au logement, comme aujourd'hui pour l'armée, mais au delà?... Reste à savoir si l'industrie pourra fournir un au delà. Remarquons seulement qu'il faudra un personnel de gouvernement nombreux, des inspecteurs, des transmissions d'ordre multipliées, des frottements inévitables de volontés. Toute la machine sera lourde, lente, embarrassée.

Dans l'État libre, la direction de l'industrie appartient en premier lieu au consommateur, c'est-à-dire à tous les citoyens, en proportion de l'importance des moyens de consommation que chacun d'eux possède. Au-dessous de cette direction souveraine, les entrepreneurs d'industrie opèrent librement. Dans l'État communiste, les fonctions du consommateur et de l'entrepreneur ne sont pas séparées : l'une et l'autre appartien-

nent au gouvernement, dont tout le personnel est réuni sous la main d'un seul commandement. Si ce commandement commet une erreur (et il n'est pas infaillible), tous pâtissent de l'erreur, excepté ceux qui l'ont commise.

Dans l'État libre, le soin de prévoir et d'exécuter est laissé à l'entrepreneur. Il peut se tromper, tout comme le commandant communiste, mais s'il se trompe, il est responsable et immédiatement puni ou récompensé par une perte ou par un gain, selon l'événement.

Dans l'État communiste, le gouvernement est chargé des fonctions de prévoyance, de la conservation des capitaux et de leur renouvellement : il détermine la part de travail qui doit être affectée à autre chose qu'à la satisfaction des besoins immédiats; il tient les magasins de denrées, d'approvisionnements, de matières premières, de produits fabriqués, etc. Que de fonctionnaires devront être affectés à cet emploi, sur tout le territoire et dans tous les détails de l'industrie ! Ces fonctionnaires seront payés et légalement responsables, mais leur responsabilité sera-t-elle effective ? On peut avoir des doutes à cet égard. Dans l'État libre, le fonctionnaire chargé de la conservation des capitaux est l'entrepreneur et le propriétaire ou capitaliste. Il est rémunéré de son service par une part du produit, exactement proportionnée au service rendu. Quant à sa responsabilité, elle est complète : ce fonctionnaire est puni, non seulement de la faute lourde, mais de la négligence la plus légère, et il est récompensé de la moindre augmentation de zèle. Il est récompensé par avancement ou puni par rétrogradation ou privation d'emploi, et cela sur-le-champ, sans enquête, sans délibération, sans jugement humain quelconque, par une responsabilité qu'il ne peut éluder ou atténuer par aucun moyen.

Quant à l'énergie du travail musculaire, le régime communiste pourrait établir des récompenses et des peines; mais ni les unes ni les autres ne sauraient avoir le même degré de justice et d'efficacité que celles de l'industrie libre, parce

que jamais on ne pourra obtenir d'un fonctionnaire irresponsable en réalité, quoi que l'on dise ou fasse, la même vigilance et la même justice qu'on obtient d'un fonctionnaire absolument responsable, l'entrepreneur. Jamais non plus on n'obtiendra d'un ouvrier, dont toute la consommation est réglée par autrui, autant de goût et d'énergie qu'on en obtient d'un ouvrier qui peut obtenir par un travail meilleur une rémunération plus élevée, et, en tout cas, disposer de son salaire comme il veut.

Lors même, d'ailleurs, que le commandement communiste serait aussi prompt et aussi juste que celui de la liberté, il ne saurait être ni aussi respecté ni aussi autorisé. On discute volontiers tout commandement dont l'auteur est un homme, et on cherche à l'éluder. On ne conteste ni ne cherche à éluder les lois que l'on reconnaît comme résultant de la nature des choses.

A tous les points de vue, l'organisation communiste serait inférieure à celle qui résulte spontanément du jeu libre et pacifique de toutes les volontés. Plus on réfléchit lorsqu'on fait cette comparaison, plus on est frappé de l'énorme infériorité du communisme, même au point de vue purement industriel. Et si l'on considère le point de vue moral, l'infériorité est bien plus grande encore. Comment des hommes, habitués à être gouvernés dans tous les détails de leur vie, ou à gouverner sans responsabilité des multitudes obéissantes, pourraient-ils avoir, en cas de besoin, l'esprit d'initiative et de ressource? Comment un peuple communiste pourrait-il résister, même un instant, à la concurrence commerciale ou militaire d'un peuple libre? Il mènerait son existence végétative autant que les autres peuples le toléreraient, mais pas un jour de plus.

La pression de la concurrence vitale aurait-elle au moins cessé de se faire sentir? Pas du tout : elle aurait seulement changé de forme: Sous le régime de la liberté, elle pousse les hommes à travailler plus ou mieux, à prévoir, car c'est ainsi

seulement que chacun pense à améliorer sa condition, au grand profit de tous. Avec le communisme, l'intérêt n'est plus le même : il consiste surtout à obtenir la faveur de celui dont on dépend. Tout l'effort se porte de ce côté : on flatte, on circonvient son supérieur, on dénigre ses rivaux qui vous dénigrent à leur tour; on s'use en inventions et en imaginations de toute sorte pour arriver au but. En quoi le public profite-t-il de tant de travail, souvent inutile à son auteur? Il n'en profite en quoi que ce soit. La concurrence de sollicitation n'est ni moins pressante, ni plus scrupuleuse que la concurrence commerciale; mais celle-ci, plus digne et plus honnête, profite à la société, tandis que l'autre ne lui sert à rien et abaisse les caractères, tandis que la liberté les relève.

Examinons, maintenant, quelques propositions d'un caractère moins spéculatif que l'établissement du communisme ou du collectivisme, comme on l'appelle depuis que son premier nom est passé de mode.

La première et la plus radicale est l'anarchie, c'est-à-dire la suppression de tout gouvernement, de toute force coercitive chargée de réprimer les actes de violence et de fraude. Ce serait certainement le plus court chemin pour revenir à l'état sauvage. Heureusement ce chemin n'est pas très praticable et ne séduira jamais un très grand nombre d'hommes, au delà de ceux qui s'y sont placés au mépris des lois pénales. Mais on peut, par hypothèse, bien entendu, supprimer tout gouvernement. Aurait-on établi l'égalité? Non. On aurait établi l'inégalité au profit de ceux dont la force musculaire et l'intelligence militaire l'emporteraient sur celles des autres : les faibles de corps et d'esprit verraient leur condition s'abaisser bien au-dessous de ce qu'elle est aujourd'hui; ils mourraient de faim pendant que leurs supérieurs s'égorgeraient les uns les autres. La concurrence militaire aurait remplacé la concurrence industrielle. — Ajoutons que ceux qui sont en possession de richesses auraient le grand avantage de pouvoir payer des défenseurs et

constituer une petite féodalité. Les victimes seraient les pauvres et surtout ceux qui commencent à s'enrichir par le travail. Cette société, agréable peut-être aux voleurs à main armée, a pu exister en Europe au xe siècle : elle n'y est plus possible au xixe.

Après les anarchistes viennent ceux qui veulent conserver un gouvernement afin d'opérer ce qu'ils appellent « la liquidation sociale, la remise à l'ouvrier de l'instrument de travail, » ou, en termes plus simples, la suppression des propriétaires et des capitalistes et l'attribution aux ouvriers des propriétés et des capitaux. On ne sait si cette attribution devrait avoir lieu à titre collectif ou à titre individuel. A titre collectif, ce serait le communisme; à titre individuel, ce serait la propriété actuelle, moins l'aptitude à conduire l'industrie, à conserver les capitaux en les faisant valoir. La société serait comme une armée sans officiers, ou comme une troupe de matelots, qui, après avoir massacré le capitaine du navire, erre sur les mers au gré des vents et des flots. Certes, la misère y serait grande et l'égalité n'y régnerait guère.

Viennent, ensuite, les possibilistes, qui veulent aller à la propriété collective par degrés, par une augmentation progressive des attributions économiques du gouvernement et par un accroissement proportionnel de l'impôt. Ceux-ci sont bien plus nombreux qu'on ne l'imagine et qu'ils ne l'imaginent eux-mêmes, car on peut placer dans cette catégorie la plupart des socialistes de la chaire et des adorateurs de l'idole-État.

Nous ne pouvons exposer et discuter leurs nombreuses propositions; mais nous devons dire quelques mots de leur formule initiale, « la propriété sociale. » Qu'est-ce que la propriété sociale, de laquelle on fait dériver un droit naturel en faveur de tels ou tels individus? Nous n'avons jamais pu réussir à le comprendre. Est-ce la richesse résultant du progrès général de la société, sans qu'on puisse positivement en attribuer la cause à une personne déterminée? Mais cette richesse, qui peut la définir, la désigner, l'évaluer? Elle est

due à un ensemble de lois et de mœurs, d'arrangements sociaux qui ont donné un propriétaire à toutes les fractions, même les plus minimes, de la somme des richesses existantes. Va-t-on faire, dans les propriétés actuelles, la part de la chance et celle du travail? Qui oserait se croire capable d'exécuter, même idéalement, une semblable opération? Veut-on parler des inventions qui ont causé le progrès de la richesse de tous? Ces inventions sont à peu près toutes dans le domaine public et, bien souvent, leurs auteurs n'en ont pas été rémunérés. Veut-on dire que certaines personnes profitent indépendamment de tout mérite personnel, plus que d'autres, des arrangements sociaux? Ce serait une proposition difficile à établir en termes clairs, et dont il serait à peu près impossible, en tout cas, de tirer des conclusions pratiques. Il faut toujours en venir à l'impôt et à une proposition pour le dépenser en faveur de quelques-uns, c'est-à-dire pour ajouter à l'action de l'assistance publique. Les formes de cette assistance sont déjà si nombreuses en France, et si variées, qu'il faudrait un gros volume pour les décrire. Nous n'entreprendrons pas cette description. Il suffit de constater que, chaque fois qu'on prélève sur le produit de l'impôt un secours pour quelqu'un, à quelque titre que ce soit, on prend à un contribuable pauvre, honnête, énergique qui vit de son travail, de quoi subvenir aux besoins de quelqu'un qui, par faiblesse physique, intellectuelle ou morale, est une charge. Y a-t-il quelque égalité entre le contribuable pauvre et celui qui vit à ses dépens? Nous ne pouvons l'apercevoir, ni comprendre la hardiesse de ceux qui se jugent capables d'établir entre ces deux hommes une compensation artificielle équitable.

Mentionnons ici la proposition d'un penseur Américain sérieux, instruit et d'un grand talent, M. Henry George : elle consiste à attribuer à l'État la propriété du sol, de manière à remplacer les impôts par le revenu de la terre. Laissons de côté la discussion des moyens à employer pour obtenir ce résultat et examinons l'idée seulement. Supposons que l'État

soit effectivement propriétaire du sol : — ou il affermera la terre au plus offrant, comme les propriétaires actuels ; alors il n'y aura rien de changé, si ce n'est la signature placée au bas des quittances ; — ou l'État n'usant pas à la rigueur de son droit de propriété, laissera la rente fixe, même lorsque l'accroissement de la population lui permettrait de l'élever : alors l'augmentation de la rente profitera aux fermiers, sans que les salariés et les pauvres y aient aucune part. — Ou le gouvernement réserverait une partie des terres pour les affermer ultérieurement et, lorsqu'il aurait épuisé cette réserve (qui s'épuiserait de toute nécessité) les choses se passeraient exactement comme elles se passent sous le régime de la propriété individuelle.

La proposition de M. George peut être discutée au point de vue de la réforme des impôts, mais non au point de vue d'un changement dans la constitution de la société.

Passons encore en revue des propositions plus inoffensives, émanant, celles-ci, non des théoriciens, mais des hommes engagés dans l'industrie, et voyons quel est leur caractère.

La première en rang est celle des protectionnistes, dont nous avons déjà parlé, qui veulent, à tout propos, que le gouvernement leur donne le moyen de lever, à leur profit particulier, un impôt sur les consommateurs. Ce ne sont certes pas des partisans de l'égalité, quoiqu'ils parlent en son nom.

La soi-disant protection de l'industrie nationale fait contribuer les industriels non protégés à fournir un bénéfice sans travail aux industriels protégés, au mépris de toute égalité, en même temps qu'elle permet aux protégés de s'endormir dans la routine sans sentir l'aiguillon de la concurrence étrangère.

Les ouvriers veulent les Unions de métiers et les ont à peu près obtenues, par la loi relative aux syndicats professionnels. Que désirent-ils ? Constituer dans chaque corps d'état un véritable pouvoir coercitif qui puisse décréter une grève, c'est-à-dire suspendre violemment l'exercice d'une profes-

sion et contraindre, au besoin, ceux qui refuseraient de se mettre en grève. Donc, entre ceux-ci et ceux qui décrètent la grève, il n'y a nulle égalité de condition, puisque les derniers prétendent commander aux autres. Les grévistes cherchent-ils l'égalité? Examinons leurs prétentions habituelles.

Exclusion des femmes ou limitation du nombre des apprentis. Si les femmes, si les apprentis consentent à travailler moyennant un salaire moindre, c'est parce qu'ils ne trouvent pas ailleurs un salaire plus élevé, ni même aussi élevé. Les jeter violemment hors de l'atelier, c'est leur faire une condition pire et peut-être les priver de tout travail. Est-ce pour marcher à l'égalité des conditions? Non, c'est pour s'en éloigner, en augmentant le salaire des ouvriers de la profession et en diminuant les moyens d'existence des femmes, des apprentis repoussés et des étrangers à la profession qui voudraient y entrer.

On demande la suppression du marchandage et quelquefois du travail aux pièces. Le marchandeur ou tâcheron est un ouvrier habile, qui offre à l'entrepreneur, de faire un travail déterminé, moyennant un prix convenu. Ce marché est avantageux aux deux contractants : à l'entrepreneur, parce que l'ouvrage lui coûte moins que s'il le faisait faire à la journée; au marchandeur parce que, prenant pour auxiliaires des ouvriers moins habiles ou mêmes des apprentis qu'il dirige et paie moins cher que des ouvriers faits, il peut obtenir une rémunération plus forte qu'en travaillant à la journée. Pourquoi donc supprimer le marchandage? Est-ce pour arriver à l'égalité? Oui, à ce qu'il semble. En réalité, c'est pour empêcher l'ouvrier plus capable de produire plus en s'associant à un ouvrier moins capable, et pour réserver le travail et le salaire à l'ouvrier médiocre et moyen. Les réclamations contre le travail aux pièces tendent au même but. Lorsque le travail est payé aux pièces, c'est-à-dire en raison de l'ouvrage fait par chaque ouvrier, les différences de capacité se manifestent, à l'avantage des meilleurs : les

ouvriers médiocres, presque toujours en majorité, préfèrent le travail à la journée, qui ne permet pas à la supériorité de se manifester. On veut, dit-on, réserver du travail à un plus grand nombre : en fait, on veut satisfaire l'envie.

Les réclamations contre les machines se comprennent mieux parce que, en effet, la machine est une concurrente redoutable, non pour l'ouvrier supérieur, mais pour l'ouvrier qui n'est guère qu'une machine. Par la machine, produit de l'épargne, l'effort-épargne est substitué au travail musculaire, au grand avantage du consommateur; mais un certain nombre d'ouvriers sont privés d'emploi, et forcés de changer de métier, ou tout au moins de changer de spécialité. De là des souffrances réelles et cependant inévitables, car le peuple qui proscrirait les machines, serait bientôt vaincu dans la lutte industrielle. On ne peut pas plus supprimer impunément les machines que le travail aux pièces et le marchandage. On ne peut pas plus limiter par une loi la durée journalière du travail, sans attenter à la liberté de ceux qui veulent et peuvent travailler plus que le temps réglementaire, et sans s'exposer à être vaincus par les concurrents, chez lesquels la durée du travail ne serait pas limitée.

Tous ces expédients réglementaires seraient complétés par l'interdiction du territoire aux entrepreneurs et ouvriers étrangers. On peut, en effet, rêver un État dans lequel, la population se limitant d'elle-même, on pourrait élever artificiellement les salaires assez haut. Mais le peuple de cet État, bientôt endormi dans la routine, se verrait en peu de temps surpassé par l'industrie de tous les autres, dont il serait incapable de soutenir la concurrence. Il ne tarderait pas à s'appauvrir et à tomber à la merci des peuples qui auraient eu plus de vaillance.

Et si l'on ne ferme pas les frontières, si l'on ne se soustrait pas à la collaboration du genre humain en s'isolant derrière une muraille, il est clair que la population, réduite dans un État, sera supplée par l'immigration d'ouvriers plus modestes

dans leurs exigences tant qu'il y en aura dans le monde, et que les derniers des salaires resteront longtemps, sinon toujours, à un niveau assez bas, sans qu'il soit au pouvoir d'un gouvernement, quel qu'il soit, ni de personne, de changer cette condition.

Remarquons, en terminant cette revue, que la plupart des tentatives pratiquées jusqu'ici ont eu pour but réel, non l'égalité, mais l'amélioration du sort des ouvriers de telle profession, au détriment des plus pauvres de tous, qui sont les manœuvres. Le mouvement contre les machines est le seul qui ait été tenté en leur faveur et tout le monde reconnaît aujourd'hui qu'il ne pouvait aboutir.

Ne nous attardons pas davantage dans l'examen des propositions fondées, soit sur la suppression de tout gouvernement, soit sur l'intervention du gouvernement dans les fonctions industrielles, et mentionnons, en passant, des arrangements conçus dans un esprit tout différent, pour arriver au même but : l'égalité.

En premier lieu, les associations ouvrières coopératives, soit pour consommer, soit pour produire.

Des ouvriers se réunissent pour acheter ensemble tous les objets nécessaires à leur consommation. Que font-ils? Ils s'associent pour remplacer le marchand en détail, qui leur vendait des produits trop cher, et se passer de lui. Au point de vue juridique, nul doute : leur entreprise est absolument légitime, puisqu'ils ne violent les droits de personne et demeurent responsables de leur bonne ou maise gestion. Ils ont réussi, lorsque leur nombre a été suffisant, lorsqu'ils ont trouvé des acheteurs honnêtes et intelligents, lorsqu'ils ont défendu toute vente à crédit. Ils ont pu améliorer leur condition, mais ils n'ont pas diminué l'inégalité : ils l'ont même agrandie en rejetant au-dessous d'eux les ouvriers qui n'ont pas su ou pas pu acheter au comptant. Quand le marchand vendait aux uns et aux autres, plus cher que l'association de consommation, il s'indemnisait sur ceux qui payaient comptant

des pertes provenant des ventes à crédit. Les ouvriers associés, n'admettant que la vente au comptant, se dégagent de la solidarité de ceux qui achetaient à crédit, et ceux-ci, séparés des autres, trouveront chez le marchand des conditions plus dures qu'auparavant. Ainsi les ouvriers en s'associant ont mis en lumière une inégalité naturelle qui n'était pas sensible auparavant, et, en s'élevant eux-mêmes, ils l'ont augmentée.

En s'associant pour produire, que font les ouvriers? Ils deviennent entrepreneurs, à leurs risques et périls. Leur droit est parfait. Ils réussissent s'ils choisissent un gérant capable et honnête. Ils reçoivent alors la rémunération qu'aurait reçue l'entrepreneur capable qu'ils ont remplacé, sans changer, en quoi que ce soit, les conditions générales de l'industrie.

Il en est de même quand les ouvriers sont associés aux bénéfices par l'entrepreneur qui les emploie. Lorsque, à la suite de cet arrangement, l'ouvrier donne plus de travail et gaspille moins, lorsque, d'ailleurs, l'entreprise est bien conduite, les ouvriers et l'entrepreneur se trouvent dans des conditions meilleures qu'auparavant; ils ont réalisé une amélioration et en sont rémunérés, à bon droit. Mais si l'entrepreneur est négligent ou l'ouvrier insouciant, il n'y a plus de bénéfice et peut-être même y a-t-il perte. Tout l'arrangement est renversé [1].

Donc ni l'association de consommation, ni l'association pour le travail, ou l'admission au partage des bénéfices, ne peuvent être généralisées à titre de panacées sociales. La participation n'est même praticable que dans le petit nombre d'entreprises qui ont des bénéfices.

L'idée de généraliser, par voie d'autorité, l'un ou l'autre

[1] Ceux qui présentent la participation aux bénéfices comme une panacée n'ont pas songé à l'observation suivante que nous relevons dans le rapport sur l'enquête de 1884 (p. 185) : « Un cinquième des patrons s'enrichissent, trois cinquièmes végètent, un cinquième fait faillite, et cela, non seulement dans le bâtiment, mais encore dans toutes les situations industrielles et commerciales. Comment voulez-vous que les trois cinquièmes qui végètent et le cinquième qui disparaît puissent donner des bénéfices? »

de ces trois arrangements est une des mille idées dangereuses, écloses de notre temps. Quand on a voulu admettre aux adjudications des travaux publics les ouvriers associés, à des conditions plus avantageuses que celle des autres entrepreneurs, on a tout simplement créé en leur faveur un avantage, dont les contribuables ou les autres entrepreneurs, suivant les cas, ont fait les frais. On a commis une injustice.

Si nous essayons de résumer l'étude qui précède, nous constatons que toutes les propositions, faites pour diminuer l'inégalité des conditions sociales, auraient pour effet de la déplacer ou de l'augmenter, et, dans les deux cas, de diminuer le revenu annuel du groupe humain dans lequel on les introduirait, en diminuant l'énergie et la moralité, en même temps que le bien-être des individus et leur force collective.

CHAPITRE V.

INTÉRÊT DU GOUVERNEMENT.

Pour corriger, comme le demandent les socialistes de toute couleur, les inégalités sociales qui se manifestent sous les régimes de liberté plus ou moins imparfaits que nous connaissons, il faudrait étendre la sollicitude du gouvernement sur les choses de l'industrie. On ajoute aux considérations que nous venons de discuter : « qu'il faut donner de la force au gouvernement. » Nous avons vu que l'intervention du gouvernement dans l'industrie, en vue de diminuer l'inégalité des conditions, était, à la fois, nuisible et injuste. Voyons, maintenant, si, comme on l'assure, elle lui donneraït de la force.

Quelles sont les attributions essentielles du gouvernement? 1° de rendre la justice de façon que les droits de chaque particulier soient respectés; 2° de faire la police intérieure, dans le même sens et pour la même fin que la justice; 3° de veiller, par l'intervention et la discipline d'une force armée suffisante, à la sûreté intérieure et extérieure de l'État; 4° d'établir et de lever sur les citoyens des contributions suffisantes afin de couvrir les dépenses du personnel nécessaire pour que le gouvernement puisse bien s'acquitter de ses attributions[1].

[1] Si l'on voulait définir en termes larges et cependant précis les attributions du gouvernement, on pourrait dire qu'il est chargé « de défendre ceux qui travaillent en paix dans les conditions où le genre humain vit sur la planète contre les entreprises violentes et frauduleuses, soit qu'elles viennent du dedans ou du dehors, de donner la force de l'autorité publique aux arrangements établis par ces hommes dans leur collaboration, en leur laissant le soin

Tant qu'un gouvernement, quelle que soit son origine ou sa forme, exerce ces fonctions avec intelligence et avec énergie, il est fort et respecté : chaque particulier sent que ce gouvernement est utile, que ceux qui l'exercent sont animés du sentiment de l'intérêt collectif supérieur, de l'intérêt public, ou de la république, dans le sens où on le disait autrefois; qu'il défend l'intérêt social, contre les intérêts privés.

Si, au contraire, un gouvernement, quelle que soit son origine ou sa forme, s'imagine qu'il a pour fonction de « faire le bonheur des sujets, » comme on disait sous l'ancien régime, ou de « faire quelque chose » en faveur de tel ou tel intérêt particulier collectif, comme on dit aujourd'hui, il perd rapidement son prestige, et son autorité tombe dans le mépris.

Il y a, pour cela, plusieurs raisons que nous indiquerons en passant : 1° il montre qu'il ne sait en quoi consistent précisément ses fonctions et témoigne de son ignorance, ce qui n'inspire l'estime à qui que ce soit; 2° en montrant que les faveurs du gouvernement sont un moyen d'acquisition des richesses, il détourne les citoyens de la recherche des richesses par les voies légitimes et substitue la concurrence de sollicitation à la concurrence commerciale; 3° il compte, par les faveurs qu'il accorde, se faire des amis, des soutiens, une clientèle, en quoi il se trompe tout autant que celui qui compte sur la reconnaissance des mendiants auxquels il donne l'aumône. Le mendiant ne trouve jamais l'aumône suffisante et on ne saurait contenter un solliciteur : il estime que chaque faveur obtenue lui donne un titre à une faveur nouvelle (et cela non parce qu'il est corrompu, mais parce qu'il est homme); l'expérience et l'énergie de l'homme croissant par le succès, dans quelque branche d'activité que ce soit, les intérêts collectifs privés et favorisés par un gouvernement deviennent, après chaque faveur, plus âpres, plus hardis et plus impudents qu'auparavant;

de pourvoir à leurs besoins, sans s'occuper des résultats de leur concurrence. » Le gouvernement est fait pour combattre les hommes qui troublent l'ordre, mais non pour nous défendre contre la nature ou contre notre faiblesse.

ils apprennent chaque jour à mieux connaître les côtés faibles des hommes qui leur sacrifient l'intérêt public, à la garde duquel ils sont préposés ; 4° à mesure que le nombre des employés augmente, il devient plus difficile de les diriger, la responsabilité de chacun s'affaiblit : toute discipline s'énerve.

C'est ainsi qu'on arrive par une pente rapide à ce grand signe d'anarchie, que gouvernants et gouvernés perdent le sentiment et jusqu'à la notion de l'intérêt public. On a tellement couvert du nom de l'État des intérêts particuliers qu'on ne sait plus distinguer où sont ceux de l'État et qu'on cesse de s'en soucier. Ceux qui gouvernent ont voulu fortifier leur pouvoir par des clientèles, et ils sont tout étonnés, un beau jour, de voir qu'ils l'ont anéanti et simplement préparé la révolution qui les renverse.

Cette révolution, quelle que soit l'occasion qui l'amène ou la forme qu'elle prend, est, en elle-même, un mal très grand. Elle dérange tous les projets, déplace toutes les espérances et cause dans les affaires commerciales un trouble profond, en même temps qu'elle compromet au dehors la personnalité nationale. Mais ce ne sont là que les moindres de ses mauvais effets ; car, ce qui est pire, elle affaiblit au dedans la discipline. La plupart des hommes, trop peu éclairés pour juger sainement les choses sociales, ne respectent les gouvernements que parce que le personnel supérieur qui gouverne reste longtemps en place, et, étant éloigné des gouvernés et inconnu d'eux, a acquis du prestige et une autorité de possession : on a l'habitude de lui obéir et il a l'habitude de commander. Le personnel nouveau, introduit à la suite de la révolution, n'a pas l'habitude de commander et les peuples n'ont pas celle de lui obéir. Chacun connaît plus ou moins ce personnel : ce sont des hommes que l'on a coudoyés, mesurés, appréciés, dont toutes les faiblesses sont publiques et qu'on est disposé à juger très sévèrement, parce que l'envie est soulevée chaque fois qu'un homme, qui était hier votre égal, est

devenu, avec ou sans mérite intrinsèque, votre supérieur. Le pouvoir politique se trouve affaibli, parce que le commandement, qu'on subissait sans trop de peine, lorsqu'il était exercé par l'ancien gouvernement, devient intolérable par cela seul qu'il est exercé par un gouvernement nouveau.

Ce n'est pas tout encore. Lorsqu'on voit tomber un gouvernement à la suite d'un choc, ón se figure facilement que ce choc a été la cause de la révolution et que ceux qui sont arrivés au pouvoir par elle en sont les auteurs. Eux-mêmes, le plus souvent, partagent cette erreur. Alors chacun pense qu'il pourra arriver au pouvoir par les mêmes moyens, c'est-à-dire en faisant au gouvernement de son pays une guerre plus ou moins scrupuleuse et plus ou moins loyale. La possession du pouvoir devient l'objet d'une vaste compétition d'ambitions illégitimes, dans la confusion de laquelle périssent l'idée et le sentiment du pouvoir politique et de la discipline elle-même. Il y a là une cause puissante de relâchement moral et de corruption politique, en dehors même de l'action du gouvernement, qui est poussé violemment vers les intérêts particuliers, c'est-à-dire vers l'abîme.

Ajoutons que le gouvernement exercé au profit d'intérêts particuliers est pénible, précaire et rebutant, parce qu'il a toujours devant lui des difficultés qui se multiplient fatalement, à mesure qu'on fait des efforts plus grands pour les surmonter, et qui montrent en plein jour les côtés les plus tristes et les plus bas de la nature humaine. Au contraire, le gouvernement qui cherche la justice a la voie facile : les prétentions particulières sont faibles lorsqu'on les met en face de l'intérêt public, qui est la justice. On se détourne de la sollicitation, lorsqu'elle ne rapporte rien, pour rechercher les richesses par le travail : l'exercice du pouvoir devient facile, parce que chaque particulier s'efforce d'améliorer sa condition, directement, sans convoiter le bien d'autrui. Le gouvernement est respecté, parce que chacun sent que si ses convoitises n'obtiennent aucune faveur, celles de son voisin ou de son con-

current n'en obtiennent pas davantage, et qu'en somme, sa personne et sa propriété sont bien protégées.

En dernière analyse, il faut toujours revenir à ce vieil axiome, que les États subsistent par la justice et périssent par son contraire. C'est le besoin de justice et de paix qui a fait établir les gouvernements : c'est ce même besoin qui les conserve. Vouloir obtenir d'eux quelque chose de plus, c'est les dénaturer et, à la longue, les détruire. Qu'ils nous protègent contre les violences injustes des hommes, au dedans et au dehors, et nous laissent nous protéger nous-mêmes contre tout le reste dans les conditions que la nature a faites au genre humain. La liberté de travailler, de vendre, d'acheter et de contracter, suffit amplement à la satisfaction de tous les intérêts économiques légitimes.

CHAPITRE VI.

POURQUOI LES PLAINTES CONTRE L'INÉGALITÉ DES CONDITIONS SONT PLUS AIGUES QU'AUTREFOIS.

Un grand nombre de personnes s'étonnent de ce que l'inégalité des conditions, qui remonte au delà des temps historiques et n'a jamais cessé d'exister, ait soulevé de notre temps des réclamations plus bruyantes et plus aiguës qu'à aucune autre époque, qu'elles aient préoccupé l'opinion publique à ce point qu'elles ne puissent plus être négligées par aucun homme d'État et qu'il devienne nécessaire de prendre un parti à leur égard. C'est une question intéressante qu'il importe d'examiner.

On a dit que ces réclamations naissaient de l'envie et de l'ignorance. Ces causes y ont une grande part, sans aucun doute, mais elles ne sont pas les seules. L'envie et l'ignorance ont accompagné le genre humain pendant toute son existence et nous craignons fort qu'elles ne soient pas près de finir. Nous ne voyons pas, non plus, qu'elles agissent avec plus de force aujourd'hui qu'autrefois.

L'inégalité des conditions et surtout des richesses a, de tout temps, excité l'étonnement des hommes et provoqué l'attention des penseurs : elle a toujours paru contraire à l'idée qu'on se faisait de la justice, c'est-à-dire à l'idée d'un bon père de famille ou d'une belle déesse armée d'une balance et d'un glaive, distribuant entre tous les hommes les produits de leur labeur collectif, sans s'occuper d'où venait ce pro-

duit. En tout temps, des penseurs ont imaginé que chaque gouvernement pouvait remplacer le père de famille ou la belle déesse et que si, eux, par exemple, étaient ce gouvernement, le genre humain reviendrait bien vite à l'âge d'or et atteindrait ce bonheur, toujours désiré et toujours fuyant, après lequel courent tous les hommes sans l'obtenir jamais.

Ces idées enfantines ont existé de tout temps et la querelle des riches et des pauvres est une bien vieille querelle; elle a fait verser beaucoup de sang dans les républiques grecques, romaine, italiennes et flamandes, en Allemagne au temps de la Réforme, etc. Idées et passions égalitaires ont été entretenues par ce fait incontestable et paradoxal, qu'à chaque moment de la vie d'un peuple en état de paix, la somme des richesses existantes paraît suffisante pour faire vivre dans l'abondance tous les individus qui existent à ce moment.

Les hommes ont, d'ailleurs, toujours été enclins à imputer à la méchanceté de leurs semblables les obstacles qui s'opposent à la réalisation de leurs désirs, lors même que ces obstacles naissent, ou de leur propre caractère ou de causes naturelles. Le sauvage ne croit pas qu'on puisse être malade ou mourir naturellement : il accuse de sortilège tel ou tel de ses voisins. Nous avons vu des princes de l'église attribuer, l'un, la maladie des pommes de terre à la négligence des peuples pour les pratiques de dévotion, l'autre, les chemins de fer aux péchés des aubergistes : en Espagne, il y a peu d'années, on imputait à nos péchés les débordements de nos fleuves, avant d'avoir vu le débordement des fleuves espagnols qui survint bientôt après. Quel rôle ne jouent pas en politique, dans l'opinion des personnes crédules, les sociétés secrètes, les conspirations, les intrigues, les trahisons! Ces préoccupations sont de tous les temps; elles sont un effet de l'ignorance, qui voit partout des maléfices.

Pourquoi, encore une fois, les idées et les passions égalitaires ont-elles pris, de notre temps, une vivacité et une extension dont on n'avait pas encore d'exemple?

La première et la principale cause de ce mouvement est, sans contredit, l'énorme accroissement de la richesse qui a eu lieu, depuis 1815 surtout, dans toute l'étendue du monde civilisé, sans être accompagnée d'un accroissement proportionnel d'efforts musculaires. En effet, ces richesses plus grandes viennent ou de l'effort-épargne par lequel un grand nombre d'hommes se sont enrichis, ou des grandes inventions qui ont apporté dans le monde une somme importante de richesses gratuites distribuées, d'après les influences combinées du mérite et de la chance, entre les divers individus.

Insistons un instant sur les causes et sur la répartition de cet accroissement de richesses. Il est dû surtout aux ingénieurs qui ont inventé et obtenu des machines les services que rendaient auparavant les ouvriers et maints services que les ouvriers n'auraient jamais pu rendre. Il est dû ensuite aux entrepreneurs qui ont groupé et dirigé les capitaux et les ouvriers pour l'exécution. Il est dû, enfin, à ceux qui ont épargné les capitaux, qui ont constitué l'énorme matériel de l'industrie actuelle.

L'accroissement des richesses s'est donc partagé entre les personnes comprises dans ces trois catégories, principalement, mais non exclusivement. Les ouvriers ont profité de l'abaissement de valeur des produits à leur usage, des commodités nouvelles mises à la portée de tous et des améliorations des parties du domaine public dont les particuliers jouissent gratuitement.

Pendant cette période, un grand nombre d'ouvriers sont devenus entrepreneurs et capitalistes en se montrant capables d'épargner et de diriger une entreprise. Le sort des autres s'est bien amélioré, sans changer autant, et leur rang dans la hiérarchie sociale est demeuré le dernier.

Voilà, ce me semble, un relevé exact des causes et des résultats de l'enrichissement dont nous avons été témoins. Accroissement considérable du nombre des capitalistes, sortis de toutes parts, mais surtout des rangs des ouvriers; accrois-

sement moindre, proportionnellement, du nombre et des revenus des ouvriers. Si les machines les ont souvent remplacés, elles n'ont pas réduit leur nombre, même en France. La population de ce pays a peu augmenté, mais elle n'a pas diminué.

Dans cette situation, il semble étrange d'attribuer à l'accroissement de la richesse et au progrès même de l'industrie le mouvement qui nous occupe, et, cependant, cette attribution est exacte. Interrogeons d'abord l'histoire. Nous voyons que la plupart des désordres produits par les prétentions égalitaires sont survenus dans les sociétés où ils se sont manifestés, à la suite d'une période de paix et d'augmentation de richesse : aucun mouvement de ce genre n'a paru dans les périodes de misère sociale. Il y a là une présomption considérable. Considérons les effets de l'accroissement de richesse de plus près, dans le cœur de chaque individu. Qu'y voyons-nous? Dans le cœur du pauvre, l'envie s'élève; il ne s'explique pas pourquoi son voisin, son égal d'hier, est devenu riche; il ne voit ni ne comprend que ce voisin ait pu être plus laborieux, plus économe, plus prévoyant et plus entreprenant que lui; tout au plus s'écrie-t-il amèrement: « il a eu de la chance »! Il lui semble que l'élévation de son voisin l'ait abaissé lui-même et il se sent plus pauvre qu'auparavant, même lorsque, en fait, il est devenu plus riche. Il y a là un effet de perspective très décevant mais très humain, qui nous explique bien pourquoi le plus grand et le plus rapide accroissement de richesses mentionné par l'histoire, celui qui a enrichi un plus grand nombre d'individus, a fait sentir la pauvreté plus cruellement aux autres. Ils se croient plus pauvres justement lorsqu'ils sont devenus plus riches. Ayant, au lieu d'épargner, conçu et satisfait plus de besoins qu'auparavant, ils trouvent leur condition plus précaire qu'auparavant, lorsqu'un accident les fait tomber de plus haut.

On sait aussi, depuis bien longtemps[1], que l'envie s'attache

[1] *Insitâ mortalibus naturâ recentem aliorum felicitatem acribus oculis introspicere.* TACITE, *Hist.*, l. II, c. 20.

surtout aux fortunes nouvelles, acquises par des moyens nouveaux, plus qu'à celles qui sont héréditaires ou anciennes. Or, on n'à jamais vu, dans le monde civilisé tout entier, un aussi grand nombre de fortunes nouvelles qu'on en voit aujourd'hui.

Voilà ce qui s'est passé dans tous les temps où la richesse a fait des progrès rapides et considérables. La forme du progrès survenu de notre temps a pu donner aux sentiments envieux une intensité plus grande. En effet, jamais enrichissement n'a été si facile que celui qu'a causé l'introduction des chemins de fer; jamais la part de la chance n'a été plus grande et celle du mérite, moindre. Les plus-values de la terre dans les campagnes et dans les villes, l'élévation des salaires, qui a poussé vers les villes les populations des campagnes, toutes les conditions de l'existence devenues en peu de temps meilleures, plus sûres, plus faciles, par un ensemble de faits dont on ne pouvait attribuer la causse à personne, tout cela a porté les pauvres à penser que, s'ils avaient une part dans ces avantages, elle n'était pas aussi grande que celle à laquelle ils croyaient avoir droit et n'était pas, en tout cas, comparable à celle des enrichis.

Le salarié a pu sentir que sa condition s'était abaissée, parce que jamais le nombre des personnes d'une condition supérieure à la sienne n'avait été aussi grand. Il n'a pas pris garde que cette condition supérieure s'était singulièrement rapprochée de la sienne, qu'il n'était plus aussi bas dans l'échelle sociale que ses prédécesseurs, séparés par une distance presque infranchissable du riche Romain et du riche féodal.

Après avoir relevé l'effet produit sur les pauvres par l'accroissement de la richesse, cherchons l'effet produit sur les enrichis par ce même accroissement.

Chacun d'eux éprouve d'abord un peu de bien-être qui, étant plus ou moins inattendu, est vivement senti. De là, un mouvement de détente : on se sent bien et on désire mieux.

En acquérant la richesse, on est devenu plus puissant sans devenir plus éclairé, sans avoir atteint une plus grande élévation morale : on a, au contraire, acquis un peu de présomption et peut-être de fatuité. On est si content de soi-même! On cherche les jouissances que l'on comprend le mieux (ce ne sont pas toujours les plus relevées) et on s'y abandonne sans résistance [1]. De là des vices qui, n'étant plus contenus par la pauvreté, éclatent tout à coup. On avait cru être honnête, parce qu'on était pauvre, qu'on n'avait ni les moyens, ni le temps d'être vicieux : on a changé. Cependant, si le fond du caractère est bon, l'enrichi devient indulgent, faible : il comprend les plaintes des pauvres et, ne sachant pas bien pourquoi il est lui-même devenu riche, il se dit : « Si j'étais à leur place, j'en ferais et j'en dirais autant. » Il ne voit guère, dans la distribution des richesses, qu'un résultat de la chance et de la force brutale, et il se promet de rester entre les plus forts, par quelque moyen que ce soit, fût-ce par les plus répréhensibles. Ni le riche ni le pauvre ne soupçonnent qu'il y ait entre eux un droit et une justice véritables.

Autre cause d'aggravation de ces tristes sentiments. La société a subi, à la fin du siècle dernier, un grand ébranlement : on a brisé les arrangements anciens fondés sur une vieille tradition, et déclaré qu'on ne voulait plus accepter que des arrangements rationnels et scientifiques. Dans le mouvement philosophique du siècle dernier, des théories vagues de droit naturel et d'égalité naturelle furent formulées avec beaucoup d'éloquence et de passion, tandis que les penseurs les plus éminents, considérant la propriété privée comme un fait naturel et nécessaire, négligèrent d'en rechercher les fondements et d'en rendre compte. Tout ce qu'ils disaient en faveur de l'égalité devant la loi était compris comme s'ils avaient parlé de l'égalité des conditions.

[1] De là le développement des habitudes d'ivrognerie, de jeu, la prostitution et son ignoble cortège, que les moralistes superficiels signalent comme un effet sans cause.

L'égalité devant la loi prévalait cependant en théorie légale; mais l'égalité des conditions restait un idéal flottant, indéfini, indécis, auquel l'enseignement classique et l'enseignement religieux conservaient toute sa force. Cet idéal, perdu jusque-là dans un horizon lointain, a semblé se rapprocher, lorsque les multitudes ont été appelées à participer au pouvoir politique, par l'établissement du suffrage universel, sur les débris de plusieurs gouvernements violemment renversés. Nous parlons de la France; ailleurs, avec d'autres formes extérieures, le même phénomène se produisait : partout les multitudes arrivaient au pouvoir politique et les gouvernements comptaient avec leur opinion. Les avocats désireux de devenir des hommes publics et les gens de lettres courant après la célébrité ou l'argent, ont vu dans les multitudes une matière à clientèle et ont cherché pour elles des griefs apparents ou même imaginaires qu'elles n'avaient pas aperçus.

En même temps, les produits de l'impôt augmentaient, et son recouvrement devenait plus facile. Il s'élevait partout des amas de richesses mal défendues, celles de l'état, qui, n'appartenant à aucun particulier, semblaient être communes.

De là, un réveil violent de l'esprit socialiste. Les multitudes étant la majorité, tous les politiciens se mirent à les flatter et, comme elles étaient ignorantes, on espéra s'élever par elles en les cajolant et en les trompant. On s'y essaya trop souvent avec succès, par des déclamations, par des sophismes innombrables. Cependant le sentiment de conservation a, jusqu'à présent, préservé les multitudes des derniers égarements, et le suffrage, même universel et très peu éclairé, n'a pas remis le pouvoir aux mains des démagogues.

Ceux-ci, ou quelques-uns d'entre eux, tiraient un autre espoir d'un accident historique, le renversement soudain et violent de plusieurs gouvernements. « Puisque, ont-ils pensé, plusieurs gouvernements ont été renversés par la violence et ont donné leur place à des hommes nouveaux, pourquoi ne

réussirions-nous pas à renverser tout gouvernement dans lequel nous n'aurions pas notre part ? » L'un deux a dit cyniquement : « Dans deux ans je serai ministre ou on se tirera des coups de fusil. » On comprend qu'avec des hommes d'une moralité pareille, bien préparés par leurs professeurs de rhétorique, disposant en liberté des réunions publiques et de la presse, des désordres aient été et soient encore possibles.

Toutefois, il importe de remarquer que les désordres matériels n'ont pas encore eu lieu et que leurs partisans sont loin de gagner du terrain dans l'opinion. Cela tient à ce qu'ils agissent en vertu d'une erreur populaire très répandue, que nous avons déjà relevée : ils croient que les révolutions sont préparées par les révolutionnaires. La discussion et le temps font peu à peu justice de cette erreur, l'une des plus grosses et des plus dangereuses de notre temps.

En réalité, les révolutions que nous connaissons ont été préparées et accomplies par les gouvernements qui en ont été victimes. Ceux-ci, sans le vouloir, les ont amenées et faites par leurs fautes, en s'affaiblissant successivement et en s'anéantissant dans l'opinion, jusqu'à périr devant la plus misérable secousse militaire. Le pouvoir royal de Louis XVI, tout absolu qu'il fût, en théorie, avait montré, dans l'action, qu'il n'était capable de mécontenter ni quelques courtisans, ni quelques cours de justice, ni les habitants de quelques localités : il soulevait et provoquait des espérances immenses, et n'avait ni le courage ni peut-être la volonté sincère de les réaliser. Le 14 juillet ne fut qu'un très minime incident militaire, et il suffit à tout renverser. Si les événements de 1814 et de 1870 ont été plus considérables, c'est que les gouvernements coupables avaient, par imprévoyance, appelé à leur renversement des armées étrangères. Les gouvernements renversés en 1830 et en 1848, ont péri exactement comme la monarchie de l'ancien régime, et les crimes de Brumaire et de Décembre n'auraient pas renversé deux fois la République,

si les gouvernements républicains n'avaient fait preuve de la plus profonde incapacité.

Les gouvernements nouveaux, forts des espérances qui les ont élevés et soutenus par l'opinion, ont triomphé des tempêtes de la Révolution, des journées de Juin et de la Commune ; mais les gouvernements anciens que l'on jugeait incapables, parce qu'on les avait vus abandonner l'intérêt public au profit de certains intérêts privés, ont disparu au moindre choc.

C'est une grave et dangereuse erreur de croire qu'un gouvernement puisse tout : elle fait espérer aux uns et craindre aux autres les choses les plus impossibles. Il y a bien des gens, en France, qui s'imaginent que la propriété privée, par exemple, peut être anéantie par une loi. Ce sont ceux, en trop grand nombre, qui ignorent l'existence du pouvoir spirituel, la puissance des forces morales et qui ignorent, en même temps, les conséquences matérielles, l'étranglement social qui résulterait de la moindre tentative sérieuse contre la propriété par une loi. Il ne faut jamais oublier que la nomination d'une commission chargée d'étudier l'organisation du travail a suffi, en 1848, pour assurer le prompt renversement de la République.

Revenons aux effets de l'enrichissement et montrons comment, par un autre côté, il favorise les réclamations socialistes. Un de ces effets, et peut-être le plus déplorable, est le relâchement de toute espèce de discipline. Chacun se laisse aller volontiers au bien-être et à l'assoupissement de la pensée; chacun cherche le bonheur en écartant le plus qu'il peut tous les soucis et en même temps toute occupation; en refusant même l'usage de la liberté politique. Ceux qui travaillent à chercher des richesses veulent réserver à cette recherche toute leur activité; ceux qui ne les recherchent plus veulent montrer qu'ils les possèdent; ils s'abandonnent à l'ostentation, souvent jusqu'à méconnaître impunément la plupart des lois morales. Courir après les richesses ou les étaler,

voilà les occupations dominantes et bientôt exclusives. Quant au souci de la discipline sociale, on l'abandonne aux rêveurs et aux aventuriers.

Est-ce qu'on ne voit pas, tous les jours, partout, sous toutes les formes, l'oubli du passé, la nonchalance du présent, l'insouciance de l'avenir. Un crime est-il commis ? On ne songe pas à la victime, qu'on ne voit pas, et encore moins aux victimes possibles, que l'on voit encore moins : on songe au criminel, qui est exposé en public à tous les regards, et on s'apitoie sur son état, le pauvre homme ! On prétend même, lorsqu'on demande sa grâce, ou qu'on l'accorde, à la clémence et à la grandeur d'âme : tandis qu'on est, au contraire, faible et pusillanime à ce point, qu'on n'ose pas appliquer son attention à juger sainement.

Que l'on prêche dans des réunions publiques en l'honneur des crimes prévus par le code pénal ; les uns disent : « On ne devrait pas laisser ces prédications impunies, » parce qu'elles troublent leur repos ; les autres disent : « Ils en ont le droit puisque la loi le permet, » et n'y songent plus. Les premiers ne s'avisent pas de penser que la liberté, même dans ses abus, nous renseigne sur l'état de certains esprits et nous invite à y réfléchir. Les seconds ne savent pas que bien des actes, bien des paroles que la loi ne réprime ni ne doit réprimer, sont sévèrement défendus par la morale et font appel à la force publique, parce qu'ils n'en connaissent pas d'autre.

A mesure que le sentiment de la discipline et de l'intérêt collectif se relâche, le sentiment des intérêts privés s'avive et devient plus chatouilleux. Tous ces intérêts semblent légitimes : ils peuvent impunément prétendre à l'indulgence et même à la faveur publique. On ne répugne plus au mensonge ; on l'admet comme moyen de succès, et on le loue comme moyen de plaisir et d'amusement !

C'est dans ce milieu que s'est développée, depuis cinquante ans surtout, une littérature dont le trait caractéristique est la plainte, le découragement et le dénigrement des hommes.

Tantôt une prose boursouflée, tour à tour moqueuse et véhémente, nous enseigne que tous nos semblables sont des coquins, qu'il est sage de s'enfermer en soi et de se défier des autres; tantôt une poésie verbeuse et vide se répand en lamentations sur le malheur de vivre, sur l'ennui, sur le baîllement, ou en imprécations aussi ridicules qu'impuissantes contre la nature, et toujours en descriptions sans fin ni sens. On en est venu jusqu'à tenter de flétrir tous ceux qui s'occupent bien ou mal des affaires publiques. C'est un véritable soulèvement, non seulement contre l'ordre social existant, mais contre toute idée d'ordre et de morale.

Certes, il y a dans tout cela bien du mensonge, et les plus pessimistes, loin de se tuer, sont très soigneux de leurs personnes et de leurs biens; les gens qui, dans leurs écrits et leurs discours, ont beaucoup de tendresse pour les voleurs et les assassins, seraient bien fâchés de voir disparaître tribunaux et gendarmes; les patrons, les amis, les défenseurs des pauvres aiment à être généreux aux dépens d'autrui et n'aspirent souvent qu'à une place qui leur permettra d'être libéraux de l'argent des autres, mais il est rare qu'ils prêchent d'exemple. Tous suivent la mode et s'efforcent d'en profiter, mais la mode existe : elle nous montre à la fois la paresse des esprits et la sécheresse du cœur, le souci des petits intérêts, que l'on comprend, joint à l'indifférence pour les intérêts les plus respectables et les plus élevés, que l'on ne comprend pas.

Naturellement, tout ce qui touche à la science sociale a été honni et discrédité. Quels hommes désagréables et gênants que ceux qui prétendent que les individus et les sociétés vivent sous l'empire des lois naturelles connaissables et susceptibles d'être enseignées, mais qui ne peuvent être connues de ceux qui se refusent à les étudier avec attention! A quoi servirait, d'ailleurs, cet enseignement? Conduirait-il à la richesse ou au pouvoir politique? Non assurément. Donc il ne sert à rien et il est plus profitable de suivre la mode, d'imaginer des systèmes, « des conciliations de principes », comme

on dit quelquefois, parce que c'est le moyen le plus court pour arriver au pouvoir, à la célébrité, à la fortune. Quelques-uns même se sont dit qu'une science, qui ne conduisait ses adeptes à rien, ne pouvait être une science, et on a regardé avec admiration les grands hommes d'État qui se vantaient de s'en passer.

De là, est né le socialisme de la chaire. Quelle réputation pouvait acquérir un jeune homme intelligent à répéter ce qu'avaient dit les vieux maîtres! Et s'il entreprenait de les rectifier, de les concilier par des conceptions plus larges, d'ajouter quelque chose à leurs découvertes, quel travail non rémunéré! Quelle gloire et quel profit, au contraire, si l'on soutenait avec éloquence que l'économie politique était à refaire et qu'il convenait d'oublier bien vite les hommes et les travaux d'autrefois! Cette œuvre, d'ailleurs, était facile, puisqu'on avait de l'imagination, de l'éloquence et qu'on s'adressait à un public déjà convaincu et à des gouvernements qui seraient heureux de voir leurs fantaisies érigées en vérités scientifiques.

Il est difficile de prévoir combien de temps durera la mode actuelle; ce qui est probable, c'est qu'elle sera emportée par une réaction en sens contraire. Ce qui est certain, c'est que quoique l'on veuille ou décide, les lois naturelles suivent leur cours : ce sont, comme l'ont dit les socialistes de l'une d'elles, des « lois d'airain », contre lesquelles nous ne pouvons rien. Il nous est loisible de décréter la suppression de la maladie et de la mort; la maladie et la mort ne continueront pas moins d'accomplir leur œuvre. Si l'on soumettait au suffrage universel la question de savoir si la terre tourne autour du soleil ou le soleil autour de la terre et si, comme il est probable, il votait cette dernière solution, sa décision aurait peu de poids et n'arrêterait pas le mouvement de la terre autour du soleil. Il en est de même des lois de la nature humaine : il est facile de les méconnaître, de nier leur existence, mais on ne saurait les empêcher de produire tous leurs effets.

CHAPITRE VII.

INTÉRÊT DES PAUVRES. — CONCLUSION.

Cherchons comme conclusion de cette étude, où est le véritable intérêt des pauvres. Demande-t-il l'extension de l'autorité dans les arrangements sociaux ou l'extension de la liberté! Laissons de côté, pour un moment, toute notion de justice et ne considérons les choses que par le côté matériel.

Nous rencontrerons tout d'abord devant nous un paradoxe déjà signalé. « La somme des richesses, produites annuellement, semble suffisante à faire vivre dans l'aisance tous les hommes qui existent actuellement, si elle était partagée d'une façon plus égale entre tous. » On a constesté l'exactitude de cette proposition. Tenons-la pour exacte et essayons un partage plus égal; faisons une concession plus considérable encore en admettant que nous soyons gouvernés par la belle déesse qui porte la balance et le glaive et qu'elle ne rencontre aucune résistance, Où chercherons-nous de quoi donner aux pauvres ce qu'ils n'ont pas aujourd'hui?

Vendrons-nous aux étrangers les objets d'art, les curiosités, les meubles de prix que possèdent les riches? Nous aurions réduit leurs besoins, car il n'est pas probable qu'après cette exécution, ils eussent envie des choses dont la possession serait précaire et même dangereuse. Toute la production des objets vendus et exportés s'arrêterait par la fermeture du débouché au dedans et par sa diminution au dehors, puisque les étrangers, ayant acheté les objets de luxe possédés par nos riches,

se trouveraient surabondamment pourvus. Nous aurions affaibli ou détruit un certain nombre d'industries, et jeté dans la misère une grande partie de leur personnel. Nous aurions réduit en même temps l'énergie des pauvres secourus, en leur apprenant qu'ils peuvent vivre sans travail, et diminué ainsi par deux côtés la puissance productive du pays pour procurer aux pauvres un soulagement médiocre et momentané.

Vendrons-nous aux étrangers nos usines et notre mobilier industriel pour en distribuer le prix? Non sans doute, car si nous faisions cette opération, nous détruirions, dans une large mesure notre puissance productive, de telle sorte que l'ensemble des revenus de l'an prochain serait très inférieur à celui des revenus d'aujourd'hui. Non seulement les riches seraient devenus pauvres, mais les anciens pauvres eux-mêmes n'auraient plus d'emploi dans le pays : il leur faudrait suivre les machines et le mobilier industriel. L'industrie nationale aurait péri. — Et si, sans aller à cette extrémité, on se contentait de suspendre l'entretien des machines et du mobilier, on ne saurait employer utilement dès aujourd'hui les ouvriers qui travaillent à cet entretien, et, dans peu de mois, le matériel industriel devenant insuffisant, les ouvriers sans travail utile seraient plus nombreux, les revenus moindres et tout le monde plus pauvre.

Mais, nous dira-t-on avec raison, on peut se borner à égaliser les revenus en prenant aux plus gros de quoi augmenter les plus petits. — Oui, sans aucun doute : essayons. Prenons une part des revenus les plus gros, une part de la rémunération que les riches reçoivent pour conserver les capitaux. Si cette part est minime, c'est un impôt tolérable qui ne fera pas grand mal; si cette part grossit quelque peu, celui qui se donnait du mal pour conserver de grands capitaux s'en donnera moins, consommera davantage ou émigrera. Le taux de l'intérêt s'élèvera. Vous aurez diminué la puissance productive, le revenu total à partager les années suivantes. — Ce n'est pas tout : lorsque le pauvre recevra, sans l'avoir gagné ni

mérité, un supplément de salaire, il aura moins d'intérêt à travailler et, soyez-en sûr, il travaillera moins. Ses habitudes lui imposent des besoins modérés et il peut les satisfaire en ne travaillant pas ; ne lui parlez pas d'épargne, il n'en a plus besoin dès qu'il a le vivre assuré. De ce côté aussi, vous aurez affaibli dans des proportions considérables la puissance productive du pays : le revenu total diminuera et tous, surtout les pauvres, deviendront plus pauvres, plus faibles, plus incapables de se relever par un effort viril.

D'ailleurs, hélas ! nous avons bien invoqué la belle déesse qui porte la balance et le glaive, mais elle n'est pas venue : ni nous, ni personne ne l'a vue et, en ouvrant les yeux à la réalité, qui trouvons-nous à sa place ? Des politiciens qui nous exhortent avec beaucoup d'éloquence à nous égorger et à nous dévorer les uns les autres, le tout pour leur gloire et leur profit ! Si nous suivions leurs conseils, nous irions bien vite à la sauvagerie en faisant disparaître les trois quarts de la richesse actuelle, et la moitié au moins de la population : un certain nombre de riches, les possesseurs de fortunes médiocres et moyennes, seraient, il est vrai, devenus pauvres, mais les plus riches, ceux qui auraient eu de l'intelligence, de l'énergie et peu de scrupules seraient devenus plus riches ; la plupart des pauvres aurait péri. Serait-on arrivé à une condition meilleure ? Non assurément. Seulement, on aurait augmenté les attributions du gouvernement et par conséquent la concurrence de sollicitation, toujours plus avantageuse aux riches qu'aux pauvres. Ce serait alors qu'en toute vérité les pauvres seraient devenus plus pauvres et les riches, non plus riches, mais plus dominateurs et véritablement tyrans.

Insistons sur cette vérité trop peu connue, que « la concurrence de sollicitation est plus avantageuse au riche qu'au pauvre ». Nul n'ignore pourtant que celui qui arrive en grand équipage et avec fracas dans une antichambre sera plus tôt et mieux reçu que celui dont la tenue semble indiquer la pauvreté ou même la médiocrité de fortune. Mais cet avantage n'est

rien en comparaison des autres. Le riche trouve naturellement faveur et déférence chez celui qu'il va solliciter, surtout si celui-ci est un parvenu amené pour un jour au pouvoir par une élection. Ce second avantage est encore assez peu de chose.

L'avantage sérieux et inaperçu, c'est que, dans les familles anciennes, l'art de solliciter s'apprend et se transmet par la première éducation, avec le sang en quelque sorte; toute l'attention, toute l'activité des enfants et des jeunes gens sont dirigées en vue de cet art, qu'on se transmet, avec les positions acquises d'une génération à l'autre. Il faut à l'homme de la première génération qui concourt avec eux une grande aptitude naturelle, une sorte de vocation pour l'emporter sur des concurrents si bien préparés.

Le pauvre, qui n'a reçu de ses aïeux aucune tradition dans l'art de solliciter, sera facilement battu dans cette sorte de concurrence.

Il sera d'autant plus facilement battu que l'art de solliciter n'est pas cultivé seulement par les familles : il est aussi cultivé avec une volonté sontenue et avec une perfection incomparable par le clergé catholique, surtout par le clergé régulier. Cet art fait partie de la religion même à laquelle il se trouve incorporé par le dogme et la pratique de l'intercession des saints. Le fidèle peut aspirer à tout et par tous les moyens, mais à la condition d'obtenir par faveur, prière et sollicitation. Il sollicite donc pour l'autre monde et aussi pour celui-ci; sa vie n'est qu'une suite de sollicitations. Qui peut solliciter avec autant de succès que ces maîtres de l'art?

Au fond, et lorsqu'on examine la question avec attention et bonne foi, on reconnaît bien vite qu'on ne peut pas toucher à la liberté dans la distribution des richesses sans diminuer la *puissance productive* et, dans un avenir presque immédiat, les revenus du pays, sans faire périr un nombre de pauvres plus ou moins grand. On est forcé de reconnaître que si le régime de la liberté est le plus juste, il est aussi le plus favorable aux pauvres, auxquels il permet de s'élever par leur

mérite personnel et, au moins, de vivre en plus grand nombre que sous un régime autoritaire, quel qu'il puisse être.

On méconnaît facilement cette vérité, parce qu'on se refuse à en reconnaître une autre, plus désagréable sans aucun doute, mais qui nous indique le premier ressort du progrès social, c'est celle-ci :

« Les hommes augmentent plus facilement le nombre de leurs enfants qu'ils n'augmentent les moyens de satisfaire leurs désirs ».

En fait, partout, même en France et de notre temps, l'accroissement si lent de la population est plus rapide que celui des moyens de vivre. On se révolte chaque fois que cette proposition est formulée, si bien que ceux même qui en connaissent l'exactitude n'osent pas l'énoncer. Cependant on ne peut nommer encore aucune société humaine où la misère et les privations n'abrègent la vie d'un grand nombre d'êtres humains et particulièrement d'enfants du premier âge.

On avait remarqué bien avant Malthus que sur tous les points de la terre où il y avait quelque chance de développement pour une vie, même difficile, on trouvait des hommes. On en trouve de même dans toutes les conditions sociales où se présente quelque chance de vie, et comme ces chances sont incertaines et variables, bien des enfants naissent qui ne peuvent vivre et bien des adultes voient abréger leur existence.

Cette vérité était bien connue des anciens qui l'ont signalée dans tous leurs écrits. Le besoin de vivre est le premier, le plus impérieux de tous : « Gaster le noble maîstre ès-arts, » dit Rabelais [1]; la vie est une force qui nous pousse à l'action », dit un poète; « la vie force son passage », dit un autre [2]. Il n'est pas d'arrangement social qui puisse l'empêcher; le meilleur est celui qui fait vivre le plus grand nombre d'hommes et les fait vivre le mieux possible.

Certes on peut parler et déclamer beaucoup sur cette ma-

[1] Magister artis venter. — Perse, prologue.
[2] Voir ci-dessus, p. 35.

tière et s'écrier, comme Virgile à l'aspect des âmes qui se pressent à la porte de la vie : « Quel terrible désir de vivre ont ces malheureux ! » Mais ce désir existe et il est inextinguible; il produit la concurrence vitale ou, comme l'a dit un grand naturaliste, la lutte pour la vie. C'est cette concurrence vitale, effet de la première et de la plus indestructible des inclinations humaines, qui porte les hommes à se presser, à se pousser les uns les autres pour l'acquisition et la jouissance des richesses, et qui cause les phénomènes de pression jusqu'à l'écrasement que l'on reproche au régime de la liberté du travail. En effet, sous ce régime les convoitises de chacun sont contenues et limitées par la somme des richesses produites et par la part que peut obteñir chacun dans le résultat du travail commun. La loi de l'offre et de la demande règle souverainement les prétentions des volontés opposées les unes aux autres qui se présentent à l'échange. Elle rejette les inutiles. Une autre forme d'appropriation ne rejetterait pas peut-être les mêmes personnes, mais assurément elle en rejetterait un nombre aussi grand et, dans notre opinion, un nombre beaucoup plus grand.

On a voulu supprimer ou atténuer la pression de la concurrence vitale : on a proposé et plus souvent pratiqué sans rien dire la limitation du nombre des enfants. Mais les places laissées vacantes par cette limitation ont aussitôt été remplies par des étrangers. Les familles riches se sont éteintes et des familles autrefois pauvres les ont remplacées. Les emplois laissés vacants par les ouvriers du pays, comme trop peu rémunérés, ont été occupés par des ouvriers venus du dehors. C'est sous l'influence de la pression, redoutée par les Français, que les étrangers s'infiltrent en France par toutes les frontières, de telle sorte que, malgré les efforts faits pour l'atténuer, la concurrence vitale y reste entière[1].

[1] On nous dit souvent que la condition des pauvres et notamment celle des ouvriers était meilleure qu'aujourd'hui à telle ou telle époque du moyen âge et dans tel ou tel lieu donné. De là à conclure que les institutions du moyen

Espérer qu'on pourra, par un arrangement quelconque, supprimer la pression de la concurrence vitale entre les individus et maintenir les hommes dans une demi-activité béate, c'est poursuivre une illusion. Ni le régime de la liberté, ni un régime quelconque ne saurait faire cesser cette concurrence et la pression qu'elle exerce sur chacun de nous. On ne peut qu'en régler les conditions, de façon qu'elles soient aussi rapprochées que possible de l'idéal de la justice, dans lequel chaque individu ou plutôt chaque famille, se trouve dans la même condition que le genre humain.

Nous ne pouvons mieux terminer les considérations qui précèdent que par une définition de la concurrence vitale, empruntée aux écrits d'un homme qui a usé sa vie à conspirer en l'honneur du communisme et à chercher la dictature, mais qui a vu, un moment, la vérité et l'a exprimée avec énergie :

« Il y a chez l'homme, dit Auguste Blanqui, une tendance native, une force d'expansion et d'envahissement qui le pousse à s'étendre, à se développer aux dépens de tout ce qui n'est pas lui ; ainsi font les animaux, ainsi font les hommes.

« Cette tendance est la condition indispensable à la conservation et au perfectionnement de chaque individu et de son espèce. Elle est contenue et limitée par la tendance toute semblable des autres individus, tant de la même race que des races étrangères.

« De là, cette soif universelle d'usurpation trop démontrée par l'expérience. Faible, l'homme se laisse réduire à un minimum qui est en raison même de sa faiblesee. Fort, il em-

âge valaient mieux que les nôtres, il n'y a pas bien loin. Ceux qui soutiennent cette thèse ne prennent pas garde que les pestes, les guerres et les famines, fréquentes pendant cette période historique, affaiblissaient de temps à autre par d'énormes et rapides destructions d'hommes, la pression de la concurrence vitale. Les mêmes causes, si elles reparaissaient, auraient les mêmes effets. La pression de la concurrence vitale, très sensible sur le continent européen en 1814 ne se faisait guère sentir en 1815 : elle a reparu avec la paix. V. sur les périodes régulières d'aisance et de gêne, mon *Traité d'économie politique*, t. I, l. Ier, ch. v.

piète et dévore dans la mesure de sa force. Il ne s'arrête qu'aux barrières infranchissables.

« Toutes les difficultés sociales n'ont pas d'autre origine. On ne peut se fier à personne, même au plus raisonnable, au plus modéré. Le pouvoir est oppresseur par nature. Le sentiment de justice développé par l'instruction n'est lui-même qu'un assez frêle obstacle. L'instinct envahissant force et pénètre dès qu'il ne sent plus de résistance et se fait illusion de la meilleure foi du monde, avec les plus beaux prétextes.

« Les forces juxtaposées se font échec et équilibre. Point d'autre garantie sérieuse dans l'ordre social[1] ».

Il n'y a qu'une manière de mettre au concours et en opposition, dans une lutte pacifique et loyale, les forces opposées : c'est l'échange libre, c'est-à-dire la concurrence commerciale, dans laquelle chaque service est évalué par ceux qui veulent en profiter.

Est-ce à dire que tout soit pour le mieux dans le meilleur des mondes et qu'il n'y ait qu'à se croiser les bras? Nullement. Il y a, au contraire, des réformes urgentes et considérables à introduire dans les idées, dans les lois et dans les mœurs.

1° Dans les idées. Il faut écarter, d'abord, les déclamations qui ont cours dans les discours et les écrits des socialistes militants sur une prétendue conspiration permanente des riches ou bourgeois contre les pauvres. En fait, l'observation ne nous montre rien de pareil. Nous voyons les riches très occupés d'acquérir et de jouir, chacun à part, pour soi; trop peu soucieux, pour la plupart, de l'intérêt collectif, mais sans la moindre entente entre eux, et sans la moindre hostilité contre les pauvres. Nous les voyons même, dans le commerce et l'industrie, très disposés à aider ceux qui s'aident eux-mêmes, à encourager tout effort honnête que fait un homme courageux pour s'élever à la richesse. Nous les avons vus

[1] Auguste BLANQUI, *Critique sociale*, t. II, p. 98-99.

fomenter, par tous les moyens, l'esprit d'ordre et d'épargne, bien que les capitaux épargnés par le pauvre vinssent, sur le marché, en concurrence des leurs. Nous en avons vu faire des sacrifices pécuniaires importants pour aider les sociétés coopératives et augmenter volontiers et trop facilement de leur argent les secours accordés aux indigents. Il n'y a, dans ces dispositions, qui sont de notoriété publique, rien qui ressemble à de l'hostilité, ni surtout à une hostilité conspiratrice et systématique. Dans les rapports personnels, riches et pauvres ont eu, plus d'une fois, beaucoup de reproches à se faire; mais les mauvais rapports individuels ne constituent pas des classes dans un pays où la plupart des riches étaient, ou pauvres au commencement de leur carrière, ou fils de pères qui avaient été pauvres et qui peuvent eux-mêmes être pauvres demain, comme le sont devenus un grand nombre de leurs semblables.

Il faut, en outre, qu'on sache, lorsqu'on parle de progrès, qu'il est possible par la liberté et par la liberté seulement; il ne faut pas considérer, comme un trop grand nombre de nos contemporains, l'égalité des conditions comme un but, ni les socialistes comme « plus avancés » que les libéraux. C'est comme si, devant aller de Paris à Versailles, nous trouvions « plus avancés » ceux de nos compagnons qui seraient allés le plus loin sur la route de Vincennes.

2° Dans les lois. Il faut (et c'est un travail de longue haleine) effacer toutes les dispositions qui empêchent les pauvres de s'élever à la richesse par leur mérite et qui permettent aux riches d'acquérir autrement que par le travail ou de conserver sans mérite. Il faut briser les entraves qui pèsent sur le commerce et l'industrie, donner plus de force et de considération au gouvernement, en lui ôtant des attributions dont l'exercice, nuisible aux citoyens, énerve son action dans ses fonctions essentielles, et l'éloigne de son but. Peut-être aussi y aurait-il des dispositions à prendre contre les accaparements, qui ont pris depuis un demi-siècle, bien des formes

nouvelles et qui menacent l'avenir. — Enfin, il y a des réformes à introduire dans l'assiette de l'impôt, mais il importe davantage d'en diminuer le montant par la suppression des dépenses publiques nuisibles et inutiles.

3° Dans les mœurs. Il y a plus encore à faire dans les mœurs en enseignant les devoirs que la possession des richesses impose à des hommes vraiment civilisés. En effet, cette partie de la morale n'a fait presque aucun progrès depuis les stoïciens et les Pères de l'Église. Les premiers considéraient la richesse comme chose indifférente et ne conseillaient pas de s'en occuper. Les seconds, précurseurs de nos socialistes, la considéraient comme enlevée aux pauvres et due aux indigents. Or, les uns et les autres se trompaient; car contre l'opinion des premiers, les richesses, loin d'être indifférentes, constituent une puissance vitale de premier ordre; et, quoi qu'aient dit les seconds, un individu, qui les acquiert par son travail et par l'échange libre, en augmente la somme et peut acquérir indéfiniment sans faire tort à qui que ce soit.

Ces vérités étant constatées, on peut demander au riche, dont le temps est libre ou à peu près libre, grâce aux revenus qu'il tire de l'épargne, d'utiliser ce temps au profit de ses semblables en s'occupant de la chose publique de toutes façons, en travaillant au perfectionnement d'une civilisation dont il est le premier à jouir, en s'instruisant, en instruisant les autres, de manière à contribuer à rendre les relations des hommes entre eux plus franches, plus sincères et plus cordiales. Les sacrifices d'argent sont peu de chose et peuvent même souvent être nuisibles, s'ils ne sont accompagnés d'un grand discernement et d'un travail actif. L'aumône par procuration, notamment, a toujours des effets regrettables, parce qu'elle distingue rarement et ne cherche guère à distinguer l'indigent qui mérite de celui qui ne mérite pas, l'indigent véritable du faux indigent.

Si les idées et la politique d'une nation viennent à s'égarer, c'est toujours par la faute des riches, qui ont ou peuvent avoir

la force et ne sauraient la perdre que par excès d'incapacité. C'est à eux qu'il appartient de cultiver les études non lucratives, celles qui peuvent rendre à la société et aux pauvres en particulier plus de services que les plus énormes sacrifices d'argent. En effet, les idées saines préviennent les désordres sociaux, dans lesquels trop souvent un certain nombre de riches perdent la totalité ou une partie de leurs richesses, et les pauvres, la vie.

Il importe surtout de réformer cette idée, aussi dangereuse qu'universellement répandue, que le riche n'a pas de devoirs; qu'il peut se livrer à l'oisiveté, aux basses jouissances et étaler une ostentation ridicule, sans encourir de reproches. La possession des richesses est une fonction sociale et toute fonction impose des devoirs. Plus le riche est libre de toute contrainte, plus il est responsable vis-à-vis de l'opinion et tenu d'agir autrement qu'un sauvage. Quand, au lieu de s'acquitter de ses devoirs, le millionnaire, alléguant une indigence supposée, vient, sous prétexte d'intérêt public, demander à son profit un impôt sur les pauvres et l'obtient, comment est-il possible que le pauvre ne veuille pas suivre son exemple? Que peut opposer ce millionnaire aux réclamations socialistes et aux lamentations du faux indigent?

Il y aurait un volume à écrire sur cette matière; mais il serait hors du sujet spécial que nous avons voulu traiter. Nous ne pouvons constater qu'une chose, c'est que la morale des stoïciens et des Pères de l'Église, en matière de richesse, a été prêchée, exclusivement à toute autre, depuis bientôt deux mille ans, sans avoir produit aucun effet utile que l'on puisse constater. L'expérience est décisive : cette morale a fait son temps. Il faut songer à en formuler, à en faire prévaloir une autre, qui se montre par les œuvres et non par la pompe des mots. C'est par là seulement qu'on peut relever, continuer et perfectionner la civilisation, en prenant pour but, non le repos et la jouissance ; mais un travail sain, un effort fortifiant.

On croit avoir répondu à tout lorsqu'on a montré les pro-

grès de l'industrie, la conquête du monde matériel ! Mais le matériel n'est qu'une petite partie de la civilisation, et les rapports des hommes entre eux en sont une partie bien plus importante. La civilisation, ne l'oublions pas, est une œuvre d'art, la plus complexe et la plus étendue de toutes, puisqu'elle les embrasse toutes : elle peut faire de grands progrès dans l'ordre matériel, sans en faire d'équivalents dans l'ordre moral, et c'est ce qui est arrivé. Dans l'ordre matériel, nous sommes au XIXe siècle, tendis que, dans l'ordre moral, nous sommes encore des hommes du commencement de l'ère chrétienne et, peut-être, de quelques siècles au delà. Il est urgent de mettre le moral de la civilisation au niveau du matériel ; il est urgent surtout de ne pas rétrogader vers l'état sauvage, au milieu des splendeurs matérielles de la civilisation.

Liberté du travail, des échanges, des contrats, propriété individuelle, égalité devant la loi et esprit de justice, voilà en peu de mots la solution de ce qu'on appelle « la question sociale ». Au moment où nous sommes, lorsque le grand mouvement d'enrichissement qui dure depuis soixante ans s'est ralenti et semble s'arrêter, on pourrait trouver dans cette solution de grandes ressources financières pour les particuliers et pour les États. Mais si, au lieu de s'adresser à la liberté, on s'obstine de recourir à l'autorité, on n'obtiendra que l'aggravation des difficultés actuelles et on aboutira, si l'on persiste, à des catastrophes.

LIVRE III

DU DROIT ET DE LA MORALE

CHAPITRE PREMIER.

DU DROIT ET DE LA MORALE EN GÉNÉRAL.

§ 1er. — Point de départ.

Laissons aux historiens le soin de rechercher les transformations successives du droit et les faits qui permettent de conjecturer son origine. Nous éviterons ainsi maintes erreurs commises par les jurisconsultes qui, en exposant des origines supposées, ont attribué les idées de leur temps aux hommes des temps anciens. Prenons notre point de départ au moment où nous sommes, et, en considérant les faits bien constatés, essayons de formuler la théorie du droit et de la morale.

La distinction du bien et du mal nous semble une idée première des hommes de tout temps, de toute race et de tout pays; mais la définition de ce qui est bien et de ce qui est mal n'est la même, ni dans les divers groupes humains, ni dans le même groupe aux différentes époques de sa vie. A chaque moment, l'opinion qui définit le bien et le mal accorde l'estime publique à qui semble faire le bien et frappe de mépris ou de haine celui qui semble faire le mal. Ce jugement de l'opinion a constitué dès l'origine un véritable pouvoir de récompenser, de punir, de contraindre; mais ce pouvoir plus ou moins

distinct et plus ou moins étendu, selon les époques, est purement spirituel[1]. Il a duré pendant tous les temps historiques et persiste encore aujourd'hui. C'est le seul qui soutienne et sanctionne les préceptes de la morale.

De l'opinion et du pouvoir spirituel constitué par elle est né le pouvoir de réprimer, de contraindre et de punir; même matériellement, les individus qui se refuseraient à observer certaines définitions du bien et du mal formulées en règles de conduite et constituant le droit, dans chaque groupe et à chaque époque.

L'idée d'une loi morale nous semble plus ancienne que celle du droit. Il existe encore sur la terre des groupes humains qui ne connaissent que la première et dans lesquels elle est restée confuse : ce sont les groupes qui n'ont pas encore de gouvernement. Ceux qui ont un gouvernement ont aussi un droit. La morale est antérieure à tout gouvernement; elle continue et grandit après que le gouvernement est établi : le droit naît, plus ou moins distinct, avec le gouvernement et continue avec lui, de telle sorte que l'idée de droit est inséparable de l'idée de gouvernement. Supprimez par la pensée le gouvernement, il n'y a plus de droit : il ne reste qu'une morale. Une fois le pouvoir politique établi, les hommes n'ont plus su s'en passer et ils l'ont trouvé si utile que, bien qu'il ait changé mille fois de forme et d'attributions, il est en pleine vigueur et que les discussions relatives à sa forme et à ses attributions sont toujours du plus haut intérêt.

Ce pouvoir semble avoir eu dans l'histoire deux origines très différentes : — 1° Le patriarcat, dans lequel le père de famille, supérieur à ses jeunes enfants et à sa femme, en intelligence, en instruction acquise en force physique et morale, exerce sur eux la contrainte lorsqu'elle est nécessaire pour leur faire observer les règles de ce qu'il considère comme le bien et le mal. Après le patriarcat simple, un gouvernement peut être constitué par une entente entre les chefs de famille

[1] V. ci-dessus, l. Ier, ch. III, §§ 1 et 3.

directement ou sous l'autorité d'une religion acceptée par l'opinion. — 2° La conquête militaire a été aussi l'origine de gouvernements imposés par les vainqueurs aux vaincus.

§ 2. — Gouvernement, droit et morale.

Quelle qu'ait été l'origine du gouvernement et quelles qu'aient été parfois les violences de la conquête, les individus investis du pouvoir de gouverner et de contraindre ont généralement prétendu servir l'intérêt collectif du groupe gouverné par eux. En tout cas, l'opinion dominante, toujours investie du pouvoir spirituel, a soumis les gouvernements à ce pouvoir et leur a tracé, à eux aussi, des règles de conduite qu'elle a considérées comme les meilleures, notamment celle-ci : — « qu'ils devaient toujours agir dans l'intérêt collectif du groupe. » Lorsque les gouvernants se sont écartés de cette règle, bien ou mal formulée, ils ont fini, au bout d'un temps plus ou moins long, par céder la place à d'autres, sortis d'une révolution ou d'une conquête.

Nous voyons distinctement l'idée qu'Hérodote et ses contemporains se faisaient du gouvernement et de sa fonction par l'histoire ou la légende de Déjocès, renommé pour son esprit de justice et élu roi par les chefs de famille voisins pour être l'arbitre de leurs différends. La justice est le premier et le plus pressant besoin des hommes : le droit, qui définit les conditions de la justice, est la partie solide, et, si l'on peut s'exprimer ainsi, la charpente de toute société un peu civilisée.

En dehors des règles du droit, qui définissent les rapports sociaux nécessaires, un très grand nombre et peut-être la plupart des actes des individus sont abandonnés à la liberté de chacun. Mais ces actes mêmes ne sont pas sans règle : ils sont soumis à la morale et au jugement de l'opinion dominante, qui exerce le pouvoir spirituel.

Ainsi le droit et la morale régissent l'universalité des actes

humains, mais avec cette différence que les actes libres ne donnent lieu ni à des peines matérielles, ni à une contrainte corporelle quelconque et ne sont régis que par la volonté de leur auteur, tandis que l'observation des règles du droit est et doit être imposée par la contrainte. De là des discussions incessantes sur la limite qui sépare ou doit séparer le domaine de la morale de celui du droit, ou, pour parler le langage de notre temps, le domaine de la liberté du domaine de l'autorité.

Écartons ici deux erreurs évidentes, quoique très répandues. L'une consiste à supposer qu'il y a quelque place pour les actes humains entre l'autorité et la liberté. Il n'en existe aucune, puisqu'il est bien clair que l'individu agit par l'impulsion de sa volonté propre ou par l'impulsion d'un autre, qui lui commande. Tant qu'on n'agit sur lui que par la persuasion, il est libre ; il tombe sous l'autorité lorsqu'il est contraint d'obéir à un commandement. La seconde erreur consiste à croire qu'il y a des actes humains indifférents, qui ne sont régis ni par les règles du droit ni par celles de la morale. Aucun acte n'a ce caractère ; tous sont bons ou mauvais et il n'y a de différence que dans le degré du bien et du mal ; tous sont soumis aux règles de la morale, soit qu'ils se manifestent et se présentent au jugement de nos semblables, soit que, plus intimes et cachés, ils ne soient justiciables que de notre conscience.

Autrefois, à l'époque où ces règles avaient la forme de préceptes religieux, celles du droit étaient très minutieuses et très étendues. Les crimes même dont le caractère dommageable était le plus évident n'étaient pas punis au nom de l'utilité publique directe et du bien commun, mais comme violation d'une loi religieuse, ou comme suscitant, s'ils n'étaient expiés, la colère des dieux, qui viendrait frapper le groupe entier, solidaire du méfait d'un de ses membres [1]. C'était bien encore le point de vue de l'utilité commune, mais comprise

[1] V. l'Iliade, ch. Ier, Œdipe, roi, etc.

d'une certaine façon et en rapport avec la religion du groupe. A ce point vue, le sacrilège était puni comme le meurtre et au même titre. Les Chrétiens sont allés plus loin et ont fait un crime, même de pensées contraires au dogme.

Depuis que les juriconsultes romains se sont inspirés de la philosophie grecque, le droit a fait des progrès considérables vers la sécularisation. On y a souvent introduit des règles arbitraires, dont l'utilité était discutable et dont un grand nombre ont été écartées. Mais la discussion est toujours ouverte sur les limites respectives de la morale et du droit, de la liberté et de l'autorité, des attributions du gouvernement et de celles de l'individu.

Si nous essayions de déterminer en termes généraux les limites qui séparent le droit de la morale, nous dirions : — Appartiennent au droit, les règles dont l'observation semble si importante que, si on ne les observait, la société ne pourrait subsister sans que les individus y diminuassent en nombre et en qualité. Appartiennent à la morale, les règles dont l'utilité est moindre ou moins certaine et celles pour l'observation desquelles l'emploi de la contrainte présenterait plus d'inconvénients que d'avantages.

Cette dernière considération, qui n'a peut-être pas encore été formulée en termes précis, a cependant été sentie, et c'est pourquoi, à mesure que la civilisation a fait des progrès, bien des préceptes de droit ont été abandonnés et remplacés par des préceptes de morale; le domaine de l'autorité a diminué et celui de la liberté a augmenté d'autant, parce que les individus étaient devenus plus capables de se gouverner eux-mêmes.

§ 3. — Du droit chez les jurisconsultes romains. Du droit naturel.

Les notions fort simples que nous venons d'exposer ne sont pas anciennes et les Romains semblent les avoir ignorées. On trouve dans les textes du droit romain et dans les écrits des

jurisconsultes qui s'y sont trop étroitement attachés, d'autres idées formulées en termes un peu confus qu'il peut être utile de relever.

Qu'est-ce que le droit pour un Romain? L'étymologie, confirmée par l'histoire, nous dit : *jus, quod jussum est,* « ce qui est prescrit ». En effet, les préceptes du droit ont été d'abord des préceptes religieux et ensuite les préceptes (*jussa*) des magistrats souverains. De là, la justice, « volonté constante de rendre à chacun ce qui est sien[1] », dit Ulpien. Mais ce jurisconsulte, au lieu de faire dériver la justice (ainsi définie) du droit, fait naître le droit de la justice, prenant ce dernier mot dans un sens différent de celui qu'il lui attribuait, dans le sens moderne et actuel, « ce qui est juste ou conforme au droit[2] ». Le même jurisconsulte énonce trois préceptes généraux de droit, dont les deux premiers : « vivre honnêtement » et « ne nuire à personne » sont des préceptes de morale; quant au troisième : « attribuer à chacun le sien », c'est une simple tautologie, puisque le droit a précisément pour fin de définir ce qui est propre à chacun.

Un texte plus obscur et moins remarqué est plus profond : c'est celui qui fait naître le droit de la nécessité de défendre la vie[3], de sorte que le besoin de défense serait le germe de tout droit. Sur l'origine et l'histoire du droit contemporain, le langage des jurisconsultes romains est plus clair et plus exact : ils le font naître du besoin, du consentement et de la coutume.

Ces tâtonnements nous montrent assez que le droit romain est une œuvre composite et non pas, comme on l'a prétendu, le développement spontané d'une pensée nationale isolée. L'idée d'une « pensée nationale » continue est, au témoignage de l'histoire, une idée chimérique.

Ici nous devons nous arrêter sur une conception très ancienne, qui a pris dans l'histoire des formes diverses, sous un

[1] *Dig.*, l. I, t I, l. 10. — [2] *Dig*, l. I, t. I, l. 1. — [3] *Dig*, l. I, t. I, l. 3.

nom, encore employé et respecté; c'est la conception d'un « droit naturel ».

Ulpien considère comme de droit naturel les instincts primitifs communs aux animaux et aux hommes [1]; mais sa définition ne soutient pas l'examen, parce que les instincts, fondés sur des besoins de nature, sont au-dessus et en dehors du droit, qui est établi précisément pour imposer des règles aux actes suggérés par les instincts. Ainsi, l'union du mâle et de la femelle, que le jurisconsulte cite comme exemple, ne connaît aucun droit entre les animaux, tandis que les régles relatives au mariage de l'homme et de la femme sont des préceptes de droit. Mais nous croyons que jamais les jurisconsultes romains et Ulpien lui-même ne se sont fait une idée aussi étroite et aussi inexacte du droit naturel : ils ont cru plutôt, comme les stoïciens, auxquels ils ont fait plus d'un emprunt, que bien vivre était pour l'homme la condition naturelle et que celui qui vivait mal ne vivait pas « selon la nature ». Pris en ce sens, le droit naturel serait celui qui est indiqué à l'homme par sa raison et que nous appelons « droit rationnel ».

C'est à peu près ainsi que l'avait compris Gaius : « Le droit naturel est celui que la raison naturelle a établi entre tous les hommes, qui est observé par tous et qu'on appelle *jus gentium*, c'est-à-dire dont toutes les nations se servent [2] ». En fait, il n'est pas vrai que tous les groupes humains acceptent et pratiquent le même droit, ni que celui qu'ils pratiquent aujourd'hui soit celui qu'ils pratiquaient hier. Ce qui est plus exact, c'est de dire que chaque peuple a perfectionné son droit par des emprunts faits aux autres et surtout à la coutume établie par le commerce entre les hommes isolés. Mais ce n'est pas ce que les jurisconsultes romains entendaient lorsqu'ils parlaient de droit naturel, et il est certain que leurs idées sur cette matière manquaient de fixité et de précision.

Ils ont confondu, toujours avec les stoïciens, le fait naturel

[1] *Dig*, l. I, t. I, l. 1, § 3. — [2] *Dig.*, l. I, t. I, l. 9.

avec le droit naturel. Ainsi Ulpien dit que « de droit naturel, tous les hommes naissent libres[1] ». Qu'est-ce à dire? Depuis cent ans, nous comprenons cette phrase en ce sens, que l'esclavage est une institution contraire à tout droit et à toute justice. Ulpien ne pouvait aller jusque-là : il énonçait simplement la maxime qui considérait l'esclavage comme né d'une institution humaine[2] et qu'il n'y a point d'esclaves par nature. C'était la négation stoïcienne d'une opinion établie dans l'antiquité et soutenue par Aristote[3].

C'est sur ces notions un peu confuses que le monde européen a vécu pendant un certain nombre de siècles et que le droit a fait des progrès utiles, qui ont abouti aux travaux de Grotius. Presque aussitôt Hobbes imaginait un « état de nature » qui, sous sa plume, n'était pas brillant. Mais il y avait dans le monde une idée plus ancienne et très persistante, l'idée de l'âge d'or et de la dégénérescence du genre humain. Avec J.-J. Rousseau, l'état de nature et l'âge d'or sont devenus une seule et même chose et le droit naturel est devenu le droit de l'état de nature, de l'époque où le genre humain n'avait pas encore dégénéré. Alors le droit naturel, fondé sur une idée sans réalité objective, abandonné à la conscience, c'est-à-dire aux conceptions du premier venu, est devenu une collection de principes imaginaires auxquels chacun pouvait ajouter quelque chose en s'inspirant de sa fantaisie.

En même temps on supposait que le droit naturel était inné, « gravé dans le fond de notre nature » (Domat), que chaque homme le connaissait en venant au monde, devait l'accepter sans discussion et que, s'il s'y refusait, c'était par méchanceté

[1] *Dig.*, l. I, t. I, l. 4. — [2] Jure gentium servitus invasit.

[3] Le mot *droit*, que nous trouvons dans les langues néo-latines et germaniques semble venir de l'idée du droit naturel : c'est la ligne droite dans les rapports d'homme à homme, celle dont parle Horace, quand il dit :

Sunt certi denique fines
Quos ultrà citràque nequit consistere *rectum*.

De là vient probablement l'allemand *recht* et l'anglais *right*, aussi bien que l'italien *diritto* et l'espagnol *derecho*. Nos jurisconsultes définissent aussi le droit naturel, « celui que suggère la *droite raison* ».

pure. On peut imaginer sans peine ce qu'une notion aussi erronée, jetée dans les esprits les moins préparés et les moins cultivés, à la veille d'une grande crise sociale, a dû causer de dissentions et de haines!

Les jurisconsultes n'ont pas tiré les conséquences de cette théorie, mais ils ne l'ont pas assez réfutée et repoussée; ils s'en sont même inspirés plus d'une fois, lorsqu'ils ont supposé, comme Rousseau, que la société naissait d'un contrat, oubliant ainsi toute l'histoire pour faire sortir la société d'un acte qui appartient au droit civil, inconnu à l'origine. Ils ont pensé, comme Gaïus, que l'essentiel était le commencement, et, ignorant le commencement, ils ont cru le trouver dans une imagination chimérique. — Bien que cet ensemble d'idées ait perdu beaucoup de terrain, nous en trouvons des traces nombreuses dans nos discussions politiques encore aujourd'hui.

En même temps que Rousseau, les Physiocrates, et particulièrement Turgot, parlaient aussi de droit naturel; mais ils l'entendaient tout autrement. Ils disaient, par exemple: « Dieu, en donnant à l'homme des besoins, en lui rendant nécessaire la ressource du travail, a fait du droit de travailler la propriété de tout homme, et cette propriété est la première, la plus sacrée et la plus imprescriptible de toutes [1]. » Qu'est-ce à dire? que l'homme ne pouvant vivre sans travail, on lui ôtait le moyen de vivre en lui ôtant le droit de travailler, ce que l'autorité publique ne pouvait faire raisonnablement. C'était le droit naturel des jurisconsultes stoïciens exposé dans la forme scientifique moderne; c'était le droit fondé sur la raison, le droit qui devrait être l'idéal du droit. Cette conception nous semble absolument juste. Seulement il y avait un grave inconvénient à conserver l'expression de « droit naturel » après que celle-ci avait été détournée de son acception légitime par un écrivain aussi populaire que Rousseau. Il fallait distinguer avec soin et, au moment de la révolution, on ne distingua pas : les deux conceptions furent confondues

[1] Préambule de l'édit du 12 mars 1776 pour la suppression des jurandes

à ce point qu'elles n'ont pas encore été nettement séparées. — C'est de leur confusion qu'est sortie la déclaration des droits de l'homme.

On a essayé de couvrir cette confusion en donnant à ce qu'on appelait « droit naturel » le nom de « droit » et à ce qu'on appelait « droit positif » le nom de « législation »; mais ce changement de mots n'a pu rendre les idées plus claires pour le public, ni même pour un grand nombre de jurisconsultes. On a cessé, ou à peu près, de s'occuper du droit proprement dit, pour s'appliquer exclusivement à l'étude des lois en vigueur, interprétées par elles-mêmes ou par l'intention du législateur.

Cependant il est indispensable, pour bien faire, que le droit positif ou la législation, qui est une œuvre d'art, ait un idéal, comme toutes les œuvres de l'art humain; il convient que cet idéal soit l'objet d'une étude incessante, qui fournisse aux tribunaux des principes d'interprétation, et au législateur des principes de réforme et de progrès. Aller sans idéal, c'est aller à l'aventure et s'abandonner aux caprices les plus passagers de l'opinion changeante qui domine à chaque moment; c'est s'exposer à légiférer sans fin, sans mesure, à détruire chaque jour ce qu'on aura fait la veille.

Or, rien n'est plus contraire au respect et à l'idée même du droit que l'instabilité législative et juridique. Le droit, avons-nous dit, est la charpente solide des sociétés humaines; il ne faut y introduire des changements qu'à bon escient, après des études approfondies et beaucoup de réflexion. C'est le sentiment de cette nécessité qui rend les vrais jurisconsultes prudents et presque craintifs, qui leur inspire le respect de la forme et les fait hésiter devant tout projet de changement; ils connaissent la puissance des habitudes et savent que le respect des peuples augmente avec la durée du droit.

Cependant le changement s'impose en raison de l'importance et de la rapidité des progrès que fait la société. Tout progrès matériel change en quelque chose les rapports que les hommes ont les uns avec les autres et, tantôt peu à peu, tan-

tôt tout à coup, on sent la nécessité de modifier les anciennes règles ou d'en formuler de nouvelles ; les hommes et l'opinion sont devenus autres qu'ils n'étaient autrefois.

Alors il est très utile que les jurisconsultes aient des idées arrêtées sur la direction où est le progrès, que ces idées soient assez larges pour durer longtemps et contenir, en germe tout au moins, une longue série de réformes. Il est inutile qu'ils se hâtent, parce qu'ils doivent attendre les réclamations de l'opinion publique ; mais s'ils ne veulent aller à tâtons et par voie d'empirisme dans des directions souvent divergentes et quelquefois contradictoires, il est indispensable qu'ils connaissent un droit idéal qui les guide dans l'exposition, dans l'interprétation et surtout dans la confection des lois.

Ce droit n'est certainement pas contraire à la nature, en dehors de laquelle il n'y a rien, mais la qualification de *naturel* qu'on lui a donnée, peut être fort mal comprise : nous croyons qu'il serait bien préférable de le qualifier d'*idéal* ou de *rationnel*, parce que ce qui le caractérise, c'est d'être discutable et soumis en tout temps à toutes les critiques de la raison. Il est d'ailleurs une invention de l'art humain, tout comme la législation elle-même ; il est artificiel et toute œuvre d'art, sans être en dehors des lois naturelles, est toute autre chose qu'une création spontanée de la nature. La nature ne connait pas de droit.

La source de ce droit est tout indiquée, c'est l'étude de la science sociale dans toutes ses parties, l'étude des inclinations naturelles de l'homme et des suites nécessaires qu'ont sur la vie et le développement des sociétés les diverses règles de droit qui peuvent être introduites.

Le droit positif n'a pas toujours été écrit ; il semble être né dans l'obscurité de la coutume, si bien que les Grecs désignaient par le même mot la coutume et la loi ; mais il a toujours été et sera toujours traditionnel. Il est transmis par tradition d'une génération à l'autre avec la vie et n'a, pas plus que la vie, de solution de continuité. Il est, par consé-

quent, toujours mêlé d'idées anciennes et d'idées nouvelles plus ou moins liées les unes aux autres, quelquefois opposées et cependant conciliées bien ou mal par la jurisprudence. C'est une œuvre collective dans laquelle on ne trouve jamais l'unité d'une œuvre individuelle et lorsque des individus ont essayé ou proposé de la modifier brusquement dans un grand nombre de ses parties ils y ont peu réussi. Il n'a jamais été bon que les lois se succédassent rapidement les unes aux autres, ni qu'elles fussent faites en grand nombre à la fois; et jamais le droit n'a été plus confus qu'aux époques où elles se sont le plus multipliées.

Il ne suit pas de là que le droit positif ou traditionnel soit contraire au droit rationnel : le premier peut souvent être conforme au second dans une partie plus ou moins considérable de ses dispositions; mais ces deux droits sont choses distinctes qu'il importe de ne jamais confondre.

Le droit positif ou traditionnel peut être subdivisé selon le poit de vue auquel on se place pour le considérer : le droit rationnel, n'étant point écrit, n'admet aucune division, ou plutôt, il suit le droit traditionnel dans toutes les divisions de celui-ci, comme la raison accompagne l'homme dans toutes ses œuvres.

§ 4. — **Divisions du droit.**

Toutes les divisions du droit sont un peu arbitraires, sans être indifférentes. Les divisions établies par les jurisconsultes romains ne nous suffisent pas et on en a depuis longtemps essayé plusieurs autres. Cherchons brièvement celle qui nous semble préférable.

Une première division semble imposée par la nature des choses : 1° le droit pose des règles à l'activité licite des citoyens et détermine les attributions qui résultent de l'ensemble des arrangements sociaux; — 2° il punit les actes illicites. De là une première et large division entre le « droit civil » et le « droit pénal », dont les dispositions, contenues

quelquefois dans des textes séparés, sont souvent mêlées ensemble.

Notre droit pénal fournit la matière de trois codes : le code pénal proprement dit applicable à tous les citoyens, le code pénal de l'armée de terre et le code pénal de l'armée de mer. Un assez grand nombre de dispositions pénales se rencontrent dans des lois spéciales.

Le droit civil général se compose de plusieurs autres codes et d'une multitude de lois, qui peuvent être classées et subdivisées, savoir : 1° en droit public, comprenant les lois relatives à la constitution du pouvoir coercitif, ou gouvernement, dans toutes ses branches; — 2° en droit administratif, comprenant les lois qui déterminent en détail la hiérarchie des divers fonctionnaires publics définissent les attributions de chacun d'eux, et l'étendue de leur ingérence dans l'activité des particuliers; — 3° en droit civil proprement dit, comprenant les lois qui définissent la constitution de la famille et de la propriété privée, la condition des femmes, des mineurs, des interdits et les attributions des particuliers majeurs : dans cette dernière partie se trouvent comprises les lois commerciales. — Les lois relatives à la procédure se rattachent, selon leur nature, au droit civil ou au droit pénal.

Mentionnons encore le droit international ou droit des gens, comme on disait autrefois, emprunté tout entier au droit rationnel et demeurant droit rationnel, parce qu'il tire son autorité de la raison seule et parce que les nations qui le reconnaissent et l'observent plus ou moins n'ont pas établi un pouvoir supérieur chargé de le faire respecter de tous. Ce droit a pour fin incontestée l'utilité commune du genre humain.

CHAPITRE II.

DU DROIT PUBLIC EN GÉNÉRAL.

§ 1er. — La déclaration des droits de l'homme et du citoyen.

On trouve dans le recueil de nos lois plusieurs déclarations des droits de l'homme : les trois premières, publiées sous ce titre, appartiennent à la Révolution, la quatrième est le préambule de la Constitution de 1848. Toutes partent d'un principe erroné, de l'existence d'un droit naturel absolu et *impératif* par lui-même, indépendamment de toute loi positive : « les droits naturels, inaliénables et sacrés », disait-on en 1791 et 1793 ; en l'an III, on n'énonçait pas le principe, mais on l'acceptait implicitement, et en 1848 on proclamait hautement des droits « antérieurs et supérieurs aux lois positives ».

Cette conception, née de l'enseignement chrétien, qui prétend contenir la vérité absolue, mais en lui attribuant une origine divine, est formellement démentie par l'histoire. A côté des lois positives et au-dessus, si on le veut, il n'existe que le droit rationnel ou idéal, tel que nous avons essayé de le définir. Ce droit, formulé par les hommes les plus éclairés, ne peut avoir jamais qu'une autorité purement morale. — Lui attribuer le caractère impératif et supposer en même temps qu'il peut être violé par le gouvernement constitué, c'est reconnaître le droit de « résistance à l'oppression », comme on l'a dit en 1791 et on est amené à déclarer, comme l'article 35

de 1793, que « l'insurrection est pour le peuple et pour chaque portion du peuple, le plus sacré des droits et le plus indispensable des devoirs ».

Ce n'est pas sans raison que Bentham appelait cette doctrine un « sophisme anarchique ». Attribuer au peuple et à chaque portion du peuple, c'est-à-dire à chacun la faculté de juger si le gouvernement a ou n'a pas violé des droits naturels assez peu définissables et fort vaguement définis, c'est proclamer en quelque sorte l'anarchie, c'est-à-dire l'absence de tout gouvernement. Il y a toujours des hommes qui croient de bonne foi que leurs droits sont violés et il y en a toujours un grand nombre qui feignent de le croire et le disent bien haut, plus haut peut-être que les premiers : leur déclarer qu'ils ont le droit et même le devoir de s'insurger, c'est provoquer des désordres incessants ou plutôt un état de désordre permanent.

Voilà le vice radical de nos déclarations des droits de l'homme. Elles contiennent d'ailleurs, à côté d'un bon nombre de vérités utiles, comme déclarations d'un idéal désirable, de très grosses erreurs. Il n'est pas vrai, par exemple, que, comme le dit l'article 1er de 1791, « les hommes naissent libres et égaux en droits ». Ils ne naissent pas libres, puisqu'ils sont soumis, dès la naissance, à la puissance paternelle de par la nature et la loi : ils naissent bien moins encore égaux en droits dans toute société où l'égalité devant la loi n'est pas admise et là où cette égalité est reconnue, les hommes la tiennent, non de la nature, mais du bienfait de la loi. L'erreur affirmée en 1791 et répétée par l'article 3 de 1793 n'en demeure pas moins une erreur évidente.

Autant en peut-on dire de la proposition énoncée en l'article 21 de 1793 dans les termes suivants : « La société doit la subsistance aux citoyens malheureux, soit en leur procurant du travail, soit en assurant les moyens d'exister à ceux qui sont hors d'état de travailler ». La société, qui est un être de raison, n'est ni ne peut être assujettie à un devoir envers

qui que ce soit. Si le législateur croit pouvoir et devoir imposer aux contribuables les charges nécessaires à l'accomplissement des promesses contenues dans cet article, il lui est loisible de le faire, parce qu'il lui est loisible de se tromper, mais assurément il n'y est pas tenu. Cependant cette erreur a été répétée dans l'article 8 de 1848, qui impose le devoir prétendu, non plus à la société, mais à la « République », qui, elle non plus, ne saurait être astreinte à un devoir. Un être de raison, qu'on l'appelle société ou république, n'a et ne peut avoir ni devoirs, ni droits.

Au fond, ces prétendues déclarations de droits étaient des tentatives pour définir un idéal politique et surtout un idéal de partage d'attributions entre le gouvernement et les particuliers. C'était la forme que prenaient des aspirations passionnées, des désirs tellement ardents qu'ils semblaient être des droits. En doctrine et en fait, la conception des « droits de l'homme » n'a rien de juridique : c'est une création d'imagination.

§ 2. — Principes du droit public en général.

Écartons tout d'abord, encore une fois, la prétention de formuler un droit naturel primitif, absolu, clair et obligatoire pour tous. C'est une conception imaginaire à laquelle nous nous sommes trop arrêtés. Interrogeons l'histoire.

Elle nous enseigne qu'il n'y a dans la vie des peuples aucune solution de continuité et que, depuis que l'institution des gouvernements s'est introduite, elle n'a jamais cessé de fonctionner, quoique la forme des gouvernements ait souvent changé. Quelle qu'ait été la cause de ces changements, le gouvernement nouveau a toujours plus ou moins continué le gouvernement précédent, sans pouvoir se soustraire à cette nécessité.

On n'a probablement jamais prétendu ni même songé qu'une révolution emportât comme conséquence nécessaire l'abro-

gation de toutes les lois antérieures et l'existence d'un état intermédiaire d'anarchie entre le gouvernement ancien et le gouvernement nouveau. La continuité du droit est aussi constante que la continuité du groupe social par la transmission de la vie. A chaque instant des individus naissent, sont élevés, enseignés ; à chaque instant ils se marient, ont des enfants, qui se marient à leur tour, qui vivent, meurent et laissent des héritiers. Il n'y a de lacune ni dans la société, ni dans les lois qui la régissent, et partant, pas de *commencement* connaissable. C'est une vérité qui répugne à un certain nombre d'esprits, mais qui ne peut être contestée. On la trouve exprimée dans l'ancien droit public par les deux cris poussés à l'enterrement des rois de France : « Le roi est mort — vive le roi »; on la trouve en droit civil dans la maxime : « le mort saisit le vif », de manière à faire disparaître la mort autant qu'il est possible. Une révolution est, comme événement légal, ce qu'était la mort des rois dans l'ancien droit et, malgré la révolution, le gouvernement nouveau naît du gouvernement auquel il succède par un ordre de succession nécessaire, quoique cette forme de succession soit imprévue. D'ailleurs le pouvoir spirituel, qui domine tout, n'a pas cessé un seul instant d'exister. C'est ainsi que tout groupe social est considéré comme un individu tâtonnant dans sa marche, animé successivement d'idées et de sentiments divers, sans cesser jamais d'être lui-même. C'est sur ce point de vue que sont établies les relations extérieures, et c'est de ce principe que vient la reconnaissance normale par les étrangers des gouvernements de fait.

Les gouvernements, quelle que soit leur forme et leur origine, durent en raison de l'avantage qu'ils procurent aux peuples. Un gouvernement qui se bornerait à rendre bonne et exacte justice, à maintenir en bon état la police et l'armée, à diriger sagement les relations extérieures pourrait durer indéfiniment, au grand avantage du peuple chez lequel il serait établi.

Tout gouvernement, quelle que soit son origine et sa forme,

est sujet à l'erreur. On a cherché vainement des moyens pour empêcher que les gouvernements pussent se tromper, mais on n'a pas réussi, parce que l'erreur est la compagne inséparable de l'homme. Il est bon d'étudier sans cesse les moyens de diminuer les chances d'erreur, sans espérer jamais de les écarter complètement.

On a proposé, pour diminuer ces chances maints systèmes de contre-poids et de contrôle, contenus dans une loi qu'on prétendait élever, sous le nom de *constitution,* au-dessus de toutes les autres. Ces tentatives ont échoué, parce qu'il est de nécessité absolue qu'il existe, à chaque moment de la vie d'un peuple, un pouvoir souverain pour maintenir la paix; et il est impossible qu'il soit limité par une disposition législative émanée d'un pouvoir antérieur et qui a pris fin [1].

En tout temps, les gouvernements existent par l'assentiment exprès ou tacite de l'opinion publique, laquelle constitue le pouvoir spirituel. Dès qu'ils sont condamnés par ce pouvoir, ils cessent d'exister. Si une constitution dure longtemps, c'est parce qu'elle est soutenue par l'opinion publique. Lorsque le gouvernement se renouvelle par la transmission pacifique d'une main à une autre, par un changement régulier et prévu, ce changement est légitime, c'est-à-dire conforme au droit. Lorsqu'il est amené par un coup de force militaire, l'ordre est troublé et l'on dit que le changement s'est effectué par une « révolution ». La révolution a toujours des inconvénients très graves et incontestables, dont le plus grand peut-être est d'affaiblir dans l'esprit des peuples l'autorité et l'idée même du droit.

L'idée de révolution est contraire à l'idée de droit et ne peut être inscrite sans inconséquence dans aucune loi. Il n'y a point de droit d'insurrection dans la législation positive, et on ne

[1] Cela ne veut pas dire qu'on ait tort de prendre des précautions pour que la loi fondamentale ne puisse être changée à la légère. Ce que je soutiens, c'est que, si elle dure, c'est par l'opinion et non par la force ou vertu occulte du pouvoir qui a élaboré et décrété la Constitution.

peut y formuler raisonnablement même un droit de résistance. Est-ce à dire pour cela que toute insurrection, même spontanée et générale, soit coupable devant la morale et doive être condamnée? Nous ne le pensons pas, parce que admettre une telle doctrine, ce serait déclarer les gouvernements infaillibles et ils ne le sont pas : la plus lourde des erreurs qu'ils pussent commettre, ce serait de prétendre à l'infaillibilité, parce qu'elle est incompatible avec la nature humaine.

Cependant on a vu des théoriciens soutenir que jamais, en aucun cas, la résistance au gouvernement de leur choix n'était moralement permise, ce qui donnerait à ce gouvernement la faculté d'abandonner ses fonctions légitimes pour faire le mal et l'inciterait à se croire impeccable et infaillible. En compensation, ces mêmes théoriciens soutiennent que les gouvernements qu'ils n'aiment pas sont illégitimes et doivent être combattus en tout temps et par tous les moyens. Ces propositions sont factieuses et anarchiques, bien que ceux qui les professent se disent conservateurs.

Ce qui est certain, c'est qu'une révolution est un remède désespéré et très dangereux, excusable chez un peuple réduit à l'extrémité, mais toujours condamnable quand il naît de la conspiration de quelques-uns, notamment d'une conspiration militaire, inséparable de la trahison. Une révolution, quelle que soit sa cause, affaiblit toujours dans l'esprit des peuples le sentiment de la discipline sociale : une révolution militaire est celle qui l'affaiblit le plus, parce qu'elle porte atteinte en même temps au droit et à la morale.

Les gouvernements peuvent changer de direction et même de nature sans changer de forme extérieure. Ainsi le gouvernement français n'a pas cessé, pendant mille ans environ, d'être une monarchie héréditaire, et pourtant, pendant ce temps, la nature de cette monarchie et la structure de la société ont plusieurs fois changé : les troubles ont été nombreux et fréquents, mais sans révolution proprement dite, parce que les peuples n'avaient pas cessé de croire au droit héréditaire

des rois. Une fois la révolution accomplie, on s'est aperçu que les peuples ne croyaient plus à ce droit et toutes les tentatives faites pour restaurer des monarchies héréditaires ont été vaines: on n'a pu constituer sous le nom que des dictatures militaires plus ou moins caractérisées et toujours instables[1]. Si l'état de la société appelait encore le gouvernement d'un seul ou son apparence, ce gouvernement ne serait encore qu'une dictature militaire et n'aurait devant l'opinion d'autre autorité que celle que donne la possession de la force militaire, autorité bien instable, comme nous le montre l'histoire de l'empire romain. La dictature est la forme que préfèrent et préfèreront toujours les artisans de révolution.

[1] C'est une vérité historique évidente. Lorsque Louis XVI tenta de fuir, toute la France s'en émut: il était le roi: le gouvernement se déplaçait. Lorsque Charles X, après les journées de juillet, se retira à Rambouillet, on s'occupa de lui et on lui rendit un reste des honneurs royaux, mais sans émotion, par politesse. Lorsque Louis-Philippe a été renversé, il s'est enfui dans la conviction qu'il serait poursuivi : il se croyait roi, mais personne ne songeait à le poursuivre, parce que hors du trône, il n'était qu'un particulier. Le même fait eut la même cause lorsque l'impératrice s'enfuit, le 4 septembre 1870. Le premier Napoléon était poursuivi par toute l'Europe comme un conspirateur et chef de parti très dangereux, mais pas du tout comme empereur. Il avait une importance toute personnelle : comme empereur, il n'était rien. Cet enseignement très clair n'est guère compris.

CHAPITRE III.

PRINCIPES DU DROIT PUBLIC FRANÇAIS.

§ 1er. — De la souveraineté.

Les règles de notre droit public positif sont assez claires et se trouvent bien exposées dans plusieurs ouvrages. La théorie de ce droit est plus obscure, parce qu'elle a été formulée en termes incorrects dans les déclarations de droits que nous avons critiquées.

Ces déclarations partent du principe qu'il existe des droits naturels immuables, connus de tous, défendables même par l'insurrection, et, fondent sur ces prétendus droits un prétendu contrat social sur lequel elles élèvent un échafaudage de contrats, introduisant ainsi dans le droit public des notions et des termes empruntés au droit civil.

Leurs auteurs ne s'étaient pas aperçus que la notion de la souveraineté, antérieure à tout droit civil, ne pouvait pas naître de ce droit, créé lui-même par des actes de souveraineté : encore moins pouvait-on faire naître la souveraineté d'un contrat, l'une des formes d'obligation les plus récemment introduites dans le droit civil et toujours conditionnelle[1], et moins encore d'un mandat, toujours révocable.

[1] Les jurisconsultes rapportent facilement toutes leurs conceptions au droit civil, qui leur est familier, et dans lequel ils trouvent la source de tout droit. Ils prennent ainsi l'effet pour la cause et ne s'aperçoivent pas que l'idée de droit, intimement liée à celle d'un pouvoir de contraindre, n'a pu prendre

La souveraineté est au-dessus de tous les contrats, de toutes les conditions définissables légalement. On peut chercher à chaque instant dans l'histoire son origine, ses conditions, ses formes diverses. En droit, elle est le point de départ, le pouvoir suprême au-dessus duquel il n'y a rien et contre lequel nul ne saurait invoquer un droit. Cela ne veut pas dire que ce pouvoir, de quelque façon qu'il soit constitué, soit impeccable et infaillible : il peut au contraire commettre les fautes les plus graves, des actes qui sont criminels devant la morale et l'opinion publique, devant le pouvoir spirituel; mais ce dernier pouvoir, qui domine tout, n'est susceptible d'aucune définition légale et n'a ni droits ni attributions susceptibles d'une définition légale, pas plus que ce qu'on appelait les « droits de l'homme ».

En tout temps, quelle que soit l'origine ou la forme du gouvernement, le pouvoir législatif est souverain, par définition. C'est en ce sens que les Romains disaient : « Le prince n'est pas tenu par les lois[1] », attribuant à la personne ce qui appartenait à la fonction. Chez nous, le législateur n'est pas personnellement au-dessus des lois, mais dans l'exercice de ses fonctions, il est souverain.

On affirme comme un axiome que la nation est souveraine et qu'en elle réside la plénitude de la souveraineté. Qu'est-ce à dire? Que le gouvernement doit être constitué dans l'intérêt de la nation, c'est-à-dire de tous les citoyens, d'où on a tiré la conséquence que le meilleur moyen d'obtenir ce gouvernement, c'était de faire concourir tous les citoyens à sa formation. Nous examinerons bientôt cette conséquence. Ici, remarquons seulement que le principe protestant : « la nation est souveraine » impliquait surtout, dans l'esprit de ceux qui l'ont formulé et soutenu, la négation de la souveraineté dé-

corps qu'après la naissance de ce pouvoir et par lui. La constitution du pouvoir souverain est donc antérieure à tout droit civil et ne peut naître de ce droit, qui est son œuvre, pas plus qu'un père ne peut naître de son fils.

[1] Dig. L, I, t. III, l. 31.

léguée à titre héréditaire et à jamais par quelques personnages réunis en l'an 982 de notre ère. On voulait donner une forme juridique à ce fait historique incontestable : qu'une nation ne peut être tenue en droit à aucun moment de son histoire par les décisions relatives à la forme de son gouvernement qu'elle aurait prises dans les temps antérieurs. En d'autres termes, on affirmait qu'une nation, pas plus qu'un individu, ne peut, par un acte de sa volonté actuelle, lier sa volonté pour un avenir indéterminé.

Le vulgaire, incapable de s'élever à la notion de l'intérêt national commun à tous les individus qui font partie de la nation, comprend tout autrement la formule qui attribue à la nation ou au peuple la souveraineté. Pour lui, la formule signifie « souveraineté de l'intérêt privé du plus grand nombre », à l'exclusion de l'intérêt national, qui est commun à tous. Cette notion est évidemment fausse, contraire à toute morale et à tout droit. Si elle entrait dans l'application, elle conduirait bien vite la nation à sa ruine. Il n'y a pas plus de motifs moraux ou juridiques pour sacrifier l'intérêt privé du petit nombre à l'intérêt privé du grand nombre que pour sacrifier le grand nombre au petit nombre. La justice, qui est la raison d'être du pouvoir souverain, exige la protection légale et égale de tous les intérêts privés.

Autrement, et considérée dans sa lettre, la formule de la « nation souveraine » n'a pas de sens, car souveraineté suppose commandement, d'une part, obéissance de l'autre : or, les individus qui font partie d'une nation ne peuvent à la fois se commander et s'obéir. Cette formule peut être regardée comme l'expression d'un fait historique, ou d'un principe de morale, ou comme un thème oratoire brillant; il est difficile d'en tirer une notion juridique.

Considérée dans l'histoire, la souveraineté n'a pas d'origine connue et son existence ne cesse point : elle est un pouvoir qui s'exerce sans solution de continuité et auquel le droit, qui nait de la souveraineté et vit par elle, ne saurait poser de règles

absolues. Il constate seulement et détermine, dans la succession des temps, les formes diverses que prennent les gouvernements par le jeu des forces qui les élèvent, les abaissent et les détruisent. Il y a des gouvernement bons, des gouvernements médiocres et des gouvernements mauvais; il n'en est aucun dont les droits précèdent son existence ou lui survivent, pas plus que l'individu n'a des droits avant sa naissance ou après sa mort.

La souveraineté est le pouvoir indéfini qu'ont des hommes, à un moment donné, de commander à leurs semblables, de diriger l'action collective de la nation, et de la représenter dans ses relations avec les autres. Le pouvoir souverain est exercé d'abord par ceux qui créent le gouvernement. En France et chez la plupart des peuples civilisés, ce sont actuellement les électeurs qui désignent les hommes chargés de faire les lois et de veiller à leur observation, c'est-à-dire d'exercer le pouvoir souverain.

§ 2. — Du droit de suffrage.

L'exercice du pouvoir souverain exige le déploiement d'une volonté bien dirigée, qui prend le titre et à certains égards les fonctions de « volonté nationale ». Or, une nation contient des individus très inégaux dont les volontés, loin d'être identiques, sont très diverses et le plus souvent divergentes. Comment dégager, pour la constitution d'un gouvernement, les volontés les plus éclairées, les plus honnêtes, les meilleures? Voilà le problème à résoudre dans toute sa simplicité.

On l'a mal compris ou on l'a supposé résolu lorsqu'on a prétendu que le droit de suffrage était un droit naturel appartenant à tout homme né sur le territoire national. On a tiré de cette affirmation une théorie qui prétend dégager, par une sorte de distillation électorale, la vraie volonté de la nation. Mais ce prétendu droit de suffrage, comme la plupart des autres droits formulés à la même époque un peu légèrement,

est imaginaire et n'a jamais existé. Même sous le suffrage dit universel, ni les femmes ni les enfants ne sont électeurs[1]. Pourquoi? Parce qu'on suppose, avec toute apparence de raison, que leur volonté n'est ni assez éclairée ni assez libre pour bien exercer la fonction d'électeur. Ce motif nous montre bien que, même aux yeux de ceux qui font du droit de suffrage un droit naturel, ce droit n'a pas d'existence réelle. Le droit de voter est établi, non par la nature, mais par le législateur, afin de procurer à la nation le meilleur gouvernement possible. L'électorat est une fonction conférée pour un objet déterminé : le choix des législateurs les plus capables de faire de bonnes lois.

En France, au moment de la Révolution, on supposa que les contribuables mâles, d'un certain âge, possédant un certain revenu apparent et stable, seraient les hommes les plus propres à exercer la fonction d'électeurs et on la leur attribua. Plus tard, on a cru convenable de diminuer ou d'augmenter leur nombre en ne reconnaissant comme électeurs que ceux qui payaient 300 francs ou 200 francs de contributions directes. Ces diverses formes de droit électoral ont donné des résultats assez semblables et n'ont jamais donné de résultats que l'on puisse qualifier de mauvais. Sous les divers systèmes, les électeurs ont commencé par appuyer de leurs votes le gouvernement établi et fini par lui témoigner à très juste titre, leur mécontentement. Mais les opposants, appelés à succéder au gouvernement renversé, après avoir blâmé pendant des années les lois électorales, se sont crus obligés à augmenter le nombre des électeurs jusqu'à ce qu'on ait attribué le droit de vote à presque tous les citoyens majeurs. C'est ce que l'on a appelé le « suffrage universel ».

Remarquez que la loi électorale, qui détermine à la longue quel sera le gouvernement futur, est faite, de toute nécessité par un gouvernement antérieur, sans qu'il y ait eu solution

[1] En France, les militaires ne votent pas, pour un autre motif, parce qu'on a cru sauvegarder et maintenir la discipline en les éloignant du vote.

de continuité, ni commencement connu. C'est le législateur antérieur qui a défini le droit.

Cherchons maintenant quelle est la véritable théorie du suffrage universel.

On a dit : « tous les citoyens étant égaux devant la loi, ont un droit égal à concourir à la formation du gouvernement[1] ». C'est une autre manière de dire qu'ils tiennent leur droit de la nature, ce qui n'est pas exact. — On a dit encore : « Il convient que tous les intérêts soient également représentés », ce qui n'est pas exact non plus. En premier lieu, les intérêts ne sont ni égaux, ni mesurables et l'intérêt collectif ou social, qu'il s'agit de dégager dans la formation du gouvernement, est tellement différent des divers intérêts particuliers qu'il leur est souvent opposé. En effet, la première et essentielle fonction du gouvernement est de rendre la justice et la justice condamne tout intérêt particulier qui prétend usurper sur les autres. Prendre pour base du droit électoral les intérêts particuliers des citoyens, ce serait chercher l'injustice au profit des intérêts les plus puissants et au détriment des autres. Ce serait méconnaître de la façon la plus grave, la nature et la fin des fonctions du gouvernement.

Sur quoi donc se fonde la théorie du suffrage universel? sur cette vérité incontestable que, l'intérêt collectif étant celui de tous, l'universalité des citoyens, n'a ni ne peut avoir un intérêt contraire à celui de la nation. On suppose qu'appelés à voter pour la formation du gouvernement, les électeurs choisiront ceux qui, à leur jugement et suivant l'état de leurs lumières, seront les plus capables de gouverner. Cette présomption peut, à tel ou tel moment de l'histoire, n'être pas justifiée par l'expérience, mais il nous semble difficile, en règle générale, d'en admettre une autre[2].

[1] « Chaque citoyen a un droit égal de concourir, immédiatement ou médiatement, à la formation de la loi, à la nomination des représentants du peuple et des fonctionnaires publics » — Constitution de l'an III Déclaration des droits, art. 20.

[2] Lorsqu'on a essayé de formuler rationnellement la théorie de la monar-

Une objection s'élève de toutes parts : « le suffrage universel attribue une valeur égale au vote du citoyen le plus éclairé et à celui du citoyen le moins éclairé. Quelle injustice! » L'objection est spécieuse et même fondée dans une certaine mesure. Est-elle décisive? Pas du tout. Car elle ne le serait que s'il était possible de définir en termes précis la capacité politique et de désigner, en termes juridiques, une classe de citoyens possédant cette capacité. L'histoire nous montre bien chez certains peuples, et à certains moments, des classes d'hommes supérieures en capacité politique au reste de leurs concitoyens. Mais partout où ces classes ont existé, elles ont exercé sans conteste le pouvoir politique : on a été heureux de le leur conférer et on a reconnu leurs services par une considération respectueuse et soutenue.

En France, on ne peut rencontrer une classe semblable, ni quoi que ce soit qui en approche. Dans tout le cours de son existence, qui a été longue, la noblesse française s'est distinguée par l'absence de toute capacité politique et c'est cette incapacité des nobles qui a causé l'établissement du pouvoir absolu des rois. Depuis que la noblesse a cessé d'exister, les descendants des anciens nobles, et plus encore les prétendus nobles de toute origine et de toute couleur, ont persisté à élever et à soutenir des intérêts privés distincts de ceux de la nation, à laquelle ils sont devenus odieux. Les électeurs censitaires qui, de 1815 à 1848, ont disposé du gouvernement, ont imité les nobles; ils n'ont vu dans la possession du pouvoir souverain qu'un moyen d'acquérir ou d'augmenter leur fortune privée, et lorsque le suffrage universel a été décrété, les masses populaires appelées à la possession du pouvoir ont trop souvent imité les nobles et les bourgeois. On a constitué,

chie héréditaire, on a dit : « le roi étant comme le père de famille commun, ne peut avoir d'autre intérêt que celui de la nation, qui lui appartient en quelque sorte. » Idéalement, la proposition était vraie. L'histoire a montré quelle était sa valeur. Un homme tout puissant et sans souci de l'avenir peut dire : « après moi, le déluge. » Un peuple entier ne pense jamais ainsi et ne peut agir contre son intérêt que par ignorance.

par les privilèges de diplôme et d'école, une sorte de classe lettrée dans laquelle il semble qu'on aurait pu trouver plus de lumières; mais cette classe montre chaque jour par les preuves les plus certaines et les plus évidentes qu'elle n'a pas plus que les autres, si elle ne l'a moins, le sentiment politique par excellence, le sentiment de l'intérêt collectif : elle fournit des rhétoriciens à tous les groupes qui, sous une dénomination quelconque, sollicitent les suffrages des électeurs et s'efforcent d'obtenir d'eux des votes profitables à tel ou tel intérêt privé.

Dans toutes les catégories de citoyens, il y a des individus, même en assez grand nombre, qui auraient la capacité politique : mais à considérer les masses, on reconnaît avec tristesse qu'en cette matière il n'y a pas plus de lumières chez les savants que chez les derniers des illettrés. A ce point de vue, tous sont aussi égaux qu'il est possible et c'est ce qui justifie pleinement le suffrage universel de l'accusation que nous avons mentionnée.

Le suffrage universel présente un avantage qui est très grand, c'est que tous les citoyens prenant part à la constitution du gouvernement, tous sont à juste titre responsables des conséquences de leurs votes.

Enfin (et c'est pour nous le mérite principal du suffrage universel), il permet de constituer légalement le pouvoir souverain de manière à lui donner l'autorité qui, dans l'état actuel de nos idées, est la plus incontestée, celle dont la source se rapproche le plus possible de l'assentiment de tous. La décision de la majorité des citoyens étant la plus haute autorité que l'on puisse invoquer, doit être tenue pour bonne, comme la chose jugée est tenue pour vérité, afin de maintenir la paix entre les citoyens. Aucune autre autorité ne saurait avoir la même puissance, commander le même respect, et, par conséquent, comporter, pour chaque citoyen, une liberté aussi étendue.

L'autorité des décisions du suffrage universel serait plus

grande, s'il était mieux compris. Malheureusement la plupart des hommes ne voient dans son fonctionnement que le côté matériel, les bulletins de vote comptés comme des quantités égales, quelle que soit la main qui les a placés dans l'urne. On ne remarque pas que, quelque libres qu'ils soient, quelque indépendants qu'ils puissent être de toute pression extérieure, les électeurs ne votent jamais en dehors de considérations collectives, en dehors d'influences intellectuelles, morales ou sociales qui, en réalité, déterminent leur suffrage. Les lois qui attribuent le droit d'électeur à tous les citoyens, ne font que donner à chacune de ces influences la faculté de se déployer et de grouper les votes. Dans ces votes, les supériorités intellectuelles, morales et sociales trouvent toute la place qui leur appartient équitablement : le recensement des votes ne fait que constater le résultat du concours entre ces influences diverses ou contraires, dont l'importance respective est attestée par le jeu de la lutte électorale. Le philosophe et le moraliste peuvent juger chacune d'elles par la valeur des programmes, par la manière dont les questions sont posées et discutées.

Nous n'avons pas à discuter ici une théorie soutenue avec beaucoup de morgue, il y a un demi-siècle, et qui se résumait dans la formule « souveraineté de la raison » : elle concluait au droit de vote pour quelques électeurs seulement. Ceux qui employaient cette formule prétendaient être les hommes raisonnables par excellence, et leur doctrine n'était que la formule de leur prétention à exercer la souveraineté. En elle-même cette formule était vide de sens, car la raison se trouve à un certain degré de culture et de développement chez toute personne humaine, et toute élection a pour but le choix des personnes dont la raison se montre supérieure dans ses applications au gouvernement. Un homme infatué peut se croire très supérieur, sous ce rapport, comme sous d'autres, au reste de de ses semblables, mais il peut très bien se tromper. Sa prétention n'est fondée que sur la décision d'une majorité d'électeurs investis du droit de vote, par une définition légale et la

supériorité politique ne peut être raisonnablement définie par la loi.

Les nobles français du siècle dernier qui prétendaient tenir leurs droits de la prétendue conquête de la Gaule par les Francs, ne prenaient pas garde que si la force militaire avait créé leurs droits, la même force pouvait les détruire avec toute autorité. Il en est de même de ceux qui prétendent détruire le gouvernement du pays par la force militaire et en établir un nouveau par le même moyen. Ils ne semblent pas s'apercevoir que leurs prétentions sont la négation de tout droit, de tout ordre régulier. Ce sont des prétentions barbares, qui ne peuvent prévaloir contre le droit de suffrage, ni contre le suffrage universel. Ce droit pourrait disparaître, en fait et même en droit dans un pays; il ne saurait être atteint comme doctrine.

§ 3. — De la fonction d'électeur.

La fonction de l'électeur est trop souvent mal comprise et son exercice donne lieu à plus d'un sophisme. Nous savons qu'elle n'est pas conférée par un droit primitif supérieur, mais seulement par la loi, dans les limites et dans les termes de la loi, qui peut être changée. On dit assez fréquemment que les électeurs représentent la nation et sont eux-mêmes représentés par les élus, établissant ainsi une sorte de cascade de mandats successifs. On a ici encore une fois introduit les notions et le langage du droit civil dans le droit public, erreur déjà signalée, qui cause fréquemment une confusion regrettable.

En réalité, on ne trouve nulle part une représentation, ni rien qui ressemble à un mandat. L'électeur ne représente pas la nation et l'élu n'exerce pas la fonction qui lui est conférée en représentation de l'électeur. L'électeur est choisi par la loi et chargé par elle d'élire les hommes les plus capables d'exercer, au mieux de l'intérêt national et collectif, les fonctions dont ils sont investis. L'électeur d'abord, les élus en-

suite, étant souverains, ne sont assujettis, dans l'exercice régulier de leurs fonctions, à aucune loi positive, mais ils sont et restent toujours justiciables de l'opinion publique et de la morale. Ils peuvent commettre des actes répréhensibles au plus haut degré, dignes d'être flétris par l'indignation et le mépris de tous. Les actes commis dans l'exercice de la souveraineté, impunis devant la loi positive, sont toujours justiciables du pouvoir spirituel.

En ce sens, l'électeur n'est pas libre de voter selon son intérêt privé ou selon les caprices de sa fantaisie : il est tenu de voter selon sa conscience, dans l'intérêt national collectif. De même, quelque libre que soit l'élu dans l'exercice de sa fonction, il est tenu d'obéir à la même prescription morale.

Ces principes fort simples n'ont jamais été bien compris en France. Sous l'ancien régime, les députés aux États généraux recevaient un mandat en forme. Mais ils n'exerçaient en aucune façon et à aucun titre la souveraineté : celle-ci appartenait au roi, auquel les députés aux États généraux, sorte d'ambassadeurs envoyés par tel État de telle ou telle province, présentaient leurs cahiers de doléances. Lors donc que Louis XVI disait en 1789 aux États généraux : « Je connais vos cahiers », et se disposait à les congédier, il était dans la tradition monarchique et dans l'ancien droit. La réponse qui lui fut faite impliquait l'affirmation d'un déplacement de souveraineté, l'introduction d'un droit public nouveau, qui est le nôtre, et aboutissait à la proclamation d'un roi délégué [1].

Sous l'empire du droit actuel, l'élu n'est pas le mandataire des électeurs, le représentant de telle ou telle localité, de tel ou tel intérêt, il est l'homme chargé, dans les formes légales, de concourir, dans la mesure de ses lumières, au meilleur exercice possible de la souveraineté, dans l'intérêt de toute la nation française. C'est un principe qui a été affirmé, après une discussion mémorable, par l'Assemblée constituante.

[1] Constitution de 1791 : « La royauté est déléguée héréditairement à la race régnante ». Tit. III, ch. II, art 1er.

On peut tirer de ce principe la solution de questions souvent controversées et, en premier lieu, celle du mandat impératif.

Les termes inexacts dans lesquels cette question est posée nous montrent qu'elle naît d'une erreur. Il n'y a pas de mandat dans l'élection qui désigne les hommes chargés d'exercer le pouvoir souverain. Une fois le vote exprimé, il n'existe plus aucun rapport légal entre l'électeur et l'élu : ils sont absolument indépendants l'un de l'autre. De quoi s'agit-il en réalité lorsque l'on parle de mandat impératif ?

Il s'agit tout simplement de restreindre, par une convention d'ordre privé, le pouvoir que la loi et le sens commun confèrent à l'élu et de remettre aux mains de l'électeur une partie de ce pouvoir. Il s'agit d'une tentative de violation de la loi, tentative contraire, par conséquent, à notre droit public.

Cette tentative n'est pas moins contraire à la raison qu'à la loi. Des meneurs électoraux rédigent un programme et le présentent au candidat pour qu'il l'accepte solennellement. Ce programme exprime les vœux de ses rédacteurs, qui ont cherché en le rédigeant à réunir le plus grand nombre possible de suffrages. Or, le meilleur moyen qu'ils puissent employer pour aller au but, c'est de remplir le programme de généralités rédigées en termes vagues, susceptibles de tant d'interprétations diverses que chacun puisse y trouver l'expression d'une pensée qui lui plaît et qu'il croit la sienne. En signant ce programme, susceptible de mille interprétations diverses que personne n'est chargé de donner, le candidat ne s'engage à rien. Il s'engage d'autant moins que, le plus souvent, aucune des questions énoncées dans le programme ne sera soumise à son vote pendant la durée de la législature.

Supposez le programme bien fait, supposez-le même parfait : les rédacteurs ont-ils pu prévenir l'avenir ? Ont-ils pu prévoir et résoudre les questions si nombreuses qui exigeront une décision pendant une période de quatre ans, par exemple ? Non évidemment. L'élu doit-il s'enfermer dans son pro-

gramme? Alors, comme le disait Mirabeau, il faudrait mettre le cahier ou programme à la place de l'élu. Et s'il se présentait des questions nouvelles non prévues au programme, faudrait-il procéder à une nouvelle élection? On aurait plus tôt fait de laisser aux populations la discussion des lois ou d'adopter le *referendum* suisse et de remettre aussi aux électeurs la désignation du président de la République et des ministres! La démocratie moderne, qui vit de son travail, passerait tout son temps en délibérations suivies de votes.

Est-ce là ce que veulent ceux qui demandent bien haut le mandat impératif? Non sans doute. Ils veulent tenir l'élu dans leur dépendance et ils ont manifesté quelquefois cette prétention en exigeant du candidat, non seulement l'acceptation d'un programme plus ou moins ridicule, mais une démission signée dont ils feraient usage, s'ils le jugeaient convenable. Voilà l'homme investi de la fonction souveraine, placé sous la dépendance de quelques meneurs électoraux! On ne saurait imaginer une usurpation plus flagrante, une violation plus évidente de toute idée d'ordre et de droit.

Il n'y a pas d'ailleurs de moyen plus efficace que l'emploi du mandat impératif pour assujétir les législateurs aux groupes d'intérêts privés et, par conséquent, pour détourner le gouvernement de ses devoirs et pour livrer les plus hautes fonctions à des hommes sans indépendance et d'un caractère assez bas.

L'idée du mandat nous vient de l'ancien régime, où les députés aux États généraux étaient, en effet, mandataires. Mais ils n'étaient pas des législateurs. Ils représentaient l'un des trois États dans une circonscription déterminée, mais ils n'étaient pas chargés d'exercer la souveraineté nationale. Parler de mandat électoral, c'est parler, dans la France d'aujourd'hui, le langage de l'ancien régime et méconnaître le changement introduit par la révolution.

La popularité de l'idée de mandat impératif vient de ce que les élus ont plus d'une fois trompé leurs électeurs en agis-

sant, après l'élection, autrement qu'ils n'avaient promis d'agir auparavant. Il y a deux erreurs dans ce sentiment : ni le soi-disant mandat impératif, ni un autre mécanisme, quel qu'il soit, ne saurait empêcher l'élu d'agir comme il lui plaira. Les programmes vagues et impératifs sont un moyen très commode pour tromper les électeurs confiants. Le caractère qu'atteste chez le candidat l'acceptation de ce programme, n'est ni celui d'un homme fier et digne, ni celui d'un homme sérieux : ce n'est pas surtout le caractère d'un homme, sur la parole qduuel on puisse compter et encore moins celui d'un bon législateur.

L'électeur ne doit chercher des garanties que dans le caractère de l'élu. En chercher ailleurs, c'est courir après une illusion.

La seconde erreur qui se cache sous les mots de « mandat impératif » est celle qui consiste à croire que le législateur élu est tenu moralement de faire ce que l'électeur ferait à sa place ou ce que veut l'électeur ; de croire que si l'électeur, par exemple, veut suivre, contre l'intérêt public, un intérêt particulier, le législateur élu doit servir cet intérêt. Cette idée n'est pas autre chose qu'une idée de corruption électorale et gouvernementale. Il n'y a pas de différence entre cette théorie et celle qui admettrait que l'électeur vendît son vote. Que lui reproche-t-on dans ce dernier cas ? De vendre, dans son intérêt privé, l'exercice d'une fonction dont il est investi par la loi dans un intérêt public. Ne vend-il pas son vote lorsqu'il exige que le législateur élu serve son intérêt privé ? Non. Il achète : c'est le législateur élu qui se vend.

Le devoir du législateur est de faire, non ce que l'électeur veut, mais ce que l'électeur *doit* vouloir : des lois et des actes de gouvernement conformes à la justice, qui est l'intérêt public. — La théorie du mandat fait de l'élu l'agent d'un intérêt privé : elle corrompt un fonctionnaire de l'ordre le plus élevé et le détourne de ses devoirs, après les lui avoir fait méconnaître.

Ce principe nous conduit à l'examen d'une autre question, souvent et savamment discutée, celle de la représentation des minorités. « L'élu, dit-on, est le représentant de la majorité et de la majorité seulement : les minorités ne sont pas représentées. » Là-dessus on a élevé de nombreux projets dans lesquels les opinions diverses sont énumérées, définies, cotées, classées, soumises à des combinaisons arithmétiques fort ingénieuses, dont l'une a séduit la grande intelligence de John Stuart Mill.

Nous sommes encore ici en présence d'une difficulté créée par la théorie, déjà réfutée, qui considère l'élection comme un mandat. On appelle l'élu un « représentant » et ce qu'on cherche c'est la représentation des minorités.

L'idée de définir, de classer les opinions électorales et de les soumettre à des combinaisons arithmétiques nous semble une des idées les plus chimériques qui aient jamais hanté l'esprit humain. Dans les luttes électorales, on voit bien les électeurs tâcher de se classer par opinions diverses, mais sans y réussir jamais sérieusement. Comment pourrait-il en être autrement? Songez à quelle multitude de problèmes compliqués s'applique l'opinion politique de chacun de nous, et les solutions diverses, souvent contradictoires, qu'admettent les problèmes divers dans l'opinion des deux hommes les plus rapprochés. Songez à la variété presque infinie de ces opinions à tous les moments de l'existence, à la rapidité avec laquelle elles changent en chacun de nous. Comment fixer et figer en quelque sorte, l'opinion de chacun? Si l'on voulait bien chercher les minorités, on trouverait peut-être que, dans toute élection l'élu ne représente pas la majorité et qu'il est élu par une réunion de minorités, allant par séries jusqu'à l'unité électorale. Peut-être même, tel élu qui obtient très régulièrement des milliers de suffrages ne représente-t-il exactement l'opinion politique d'un seul de ses électeurs. On sait, en effet, que dans la plupart des élections, la majorité n'arrive à se former que par des sacrifices considérables consentis par

la plupart ou même par la totalité des électeurs. — Toute élection est le résultat d'un nombre infini de transactions.

L'idée de représenter les minorités n'est donc pas juste en elle-même; elle est d'ailleurs contraire à la formation d'un bon gouvernement. En effet, l'élection n'a pas pour fin de représenter, mais de décider, de choisir entre des directions toujours différentes, quelquefois opposées. Former un gouvernement avec des hommes d'opinions contraires, ce serait éterniser les luttes et mettre obstacle, dans la mesure possible, à toute solution, à toute action; ce serait établir l'anarchie.

Toutes ces conceptions erronées viennent d'une erreur première, trop souvent suggérée par le spectacle que l'on a sous les yeux, de minorités plus ou moins opprimées, ou qui prétendent l'être toutes les fois qu'elles ne disposent pas du pouvoir. On a aussi le spectacle de majorités grossières, tyranniques, se croyant tout permis au profit de certains intérêts particuliers et très disposées à abuser jusqu'à l'oppression, parce qu'elles se considèrent comme mandataires de ces intérêts et tenus de les servir.

En réalité, cependant, ni l'électeur n'est un mandant, ni l'élu un mandataire. Ce sont deux personnes investies par la loi de fonctions nettement définies. Le premier est chargé de choisir les hommes qu'il estime en conscience les plus capables de faire les lois les plus justes et les meilleures dans l'intérêt de la république; l'élu a pour fonction de travailler à ces lois dans le même intérêt. Or, au point de vue de l'intérêt de la république, il n'y a ni majorité, ni minorité: une fois élu, le sénateur ou le député n'est pas le mandataire de tel ou tel parti, il est le fonctionnaire de tous; il doit exercer le pouvoir dont il est investi, non pour satisfaire tel ou tel intérêt particulier, mais pour servir l'intérêt de tous, qui est celui de la république; il n'appartient ni à un groupe d'électeurs, ni à une localité, il appartient à la France entière. Considérer son rôle autrement, c'est l'abaisser et le rapetisser, au point de lui faire perdre sa raison d'être.

Les mêmes principes sont applicables à tous les degrés de la hiérarchie, à la collation des pouvoirs subalternes et à l'exercice de ces pouvoirs[1].

§ 4. — Des divers modes d'élection.

Une courte digression sur les diverses manières de consulter les électeurs nous semble nécessaire ici. Remarquons d'abord que, quelle que soit la forme d'élection que l'on adopte, l'opinion dominante finit par se faire jour et l'emporter. Aucune forme régulière d'élection n'est donc absolument bonne ou absolument mauvaise; mais il y en a de meilleures et il y en a de pires.

Définissons d'abord le but de l'élection : c'est sans doute d'obtenir la désignation des hommes les mieux qualifiés, les plus capables d'exercer les fonctions de législateur et de contrôleur du gouvernement. Cherchons le moyen le plus court et le plus sûr d'arriver au but.

Nous sommes en présence du suffrage universel et on réclame le suffrage direct; on peut faire nommer les sénateurs ou députés individuellement par circonscriptions, ou par groupes, au scrutin de liste.

Étudions le scrutin de liste, qu'on a proposé d'étendre à la France entière. Sous ce régime, l'électeur est très éloigné des canditats et ne les connaît le plus souvent que de nom, si même leur nom ne lui est pas tout à fait inconnu. Les listes

[1] La théorie du mandat est incompatible avec cette proposition. En effet, si le conseiller municipal représentait le peuple souverain, il aurait, tout comme le législateur, un pouvoir souverain, ce qui n'est pas admissible. La Constitution de 1791, qui admettait la représentation, résolvait la difficulté par deux affirmations : « Les représentants sont le corps législatif et le roi » (titre III, art. 2). — « Les administrateurs n'ont aucun caractère de représentation. Ils sont *agents élus à temps* par le peuple pour exercer, sous la surveillance et l'autorité du roi, les fonctions administratives. » (Titre III, ch. IV, section II, art. 2.) Au point de vue doctrinal, la contradiction est évidente. L'opinion vulgaire n'a jamais admis de distinction et a suivi le principe jusqu'au bout : tous les jours, on nous parle des « élus du peuple » (conseillers municipaux ou autres) comme de personnages sacrés, même en dehors de l'exercice de leurs fonctions.

qu'on lui présente ont été préparées par des hommes sans mission, qu'il ne connaît pas ou qu'il connaît fort peu et il ne lui est pas possible d'émettre utilement un vote pour un candidat en dehors de ces listes. Son suffrage n'est pas libre, puisqu'il n'est pour rien ou à peu près dans le choix qui décide de l'élection. Par contre, ce mode d'élection facilite à un degré remarquable les combinaisons d'intérêts privés et tous les brocantages qui peuvent se pratiquer dans la confection des listes : il facilite surtout la combinaison des divers partis opposants, d'accord pour détruire et divisés lorsqu'il s'agit de fonder, l'accord des minorités contre la majorité. C'est le mode d'élection le plus favorable à ceux qui se font de la politique une profession et aux aventuriers, parce que c'est celui dans lequel l'électeur, passé à l'état d'unité numérique, a le moins de liberté pour voter. Plus le collège électoral est considérable, plus inconvénients signalés deviennent sensibles.

Ces inconvénients se rencontrent, mais à un moindre degré, dans le vote individuel par circonscription. Comme les circonscriptions sont un peu étendues, il peut arriver et il arrive souvent que l'électeur ne connaît guère les candidats qui viennent se présenter à son suffrage. Toutefois, il les connait un peu mieux qu'avec le scrutin de liste : il a toujours l'occasion de les voir et quelquefois celle de les entendre. Alors, les influences de position sociale, d'estime, d'affection et de talent se font plus fortement sentir : l'influence des politiciens est moindre, et l'électeur étant plus libre dans son vote, il y a bien des chances pour qu'il vote mieux. En tout cas, avec cette forme d'élection, la coalition des minorités est plus difficile, parce qu'il n'y a qu'un élu.

Mais ces deux modes d'élection ont toujours un défaut commun : l'électeur n'est guère libre dans son choix et vote un peu en aveugle, parce qu'il n'a aucun moyen de connaître les candidats, et parce que l'élection faite, il les perd de vue pour longtemps et oublie plus qu'il ne convient. L'élection dépend

beaucoup trop de ceux, en assez petit nombre, qui ont préparé les candidatures.

Ces inconvénients sont bien moindres dans l'élection à deux degrés. Avec ce système, l'électeur primaire, celui du suffrage universel, choisit un certain nombre d'électeurs, dont la fonction est de nommer le sénateur ou le député. L'électeur primaire désigne comme électeur un homme qu'il connaît, qu'il a pratiqué, celui de ses voisins qui a sa confiance et qu'il juge plus éclairé que lui-même. Une fois l'élection faite, ce premier élu ne s'éloigne pas, il reste dans le pays et est tenu pendant toute la durée de la législature, de rendre raison de son choix; c'est avec lui que l'on discutera et qu'on jugera la conduite du législateur élu. Les électeurs choisis sont nécessairement une élite plus capable de faire des choix judicieux que les électeurs du suffrage universel, dont ils s'inspirent cependant quant à la direction générale de l'élection. — Il importe que l'époque de l'élection définitive soit aussi rapprochée que possible de celle des électeurs, afin de laisser moins de place aux intrigues des politiciens.

En France, on a décrié le suffrage à deux degrés, sans discussion, en disant seulement qu'il ne donnait pas l'opinion réelle de l'électeur. Cette affirmation, longtemps réputée irréfutable, ne soutient pas l'examen. En effet, quoique l'on veuille, dise ou fasse, l'élection, qu'elle ait lieu par département ou par arrondissement, est à deux degrés, parce que la nature des choses ne permet pas qu'il en soit autrement. Avec le suffrage légalement direct, ceux qui préparent les candidatures sont des électeurs du premier degré qui s'imposent, sans avoir, le plus souvent, été désignés par qui que ce soit : ce sont des hommes ardents, et qui est plus ardent que l'homme animé par un intérêt privé? Ils sont assez peu nombreux pour espérer un profit personnel du résultat de l'élection, et comme eux seuls sont en communication directe avec les candidats, ils peuvent obtenir d'eux des engagements contraires à l'intérêt public. Cela est vrai, même avec le scrutin uninominal et

bien plus vrai encore avec le scrutin de liste, qui réduit au minimum la liberté de l'électeur. On a les deux degrés avec une organisation qui assure la prépondérance aux politiciens et qui leur donne toutes les facilités imaginables pour tromper les électeurs et obtenir d'eux des choses ridicules. C'est à ce mode d'élection que l'on doit ces professions de foi vagues, remplies de mots sonores vides de sens, que chacun interprète à sa fantaisie.

Sous le régime du suffrage avec élection primaire, au contraire, l'influence des politiciens est réduite de son minimum. Ils peuvent devenir électeurs, mais avec beaucoup d'autres personnes connues et choisies par les électeurs primaires, et lorsqu'il faut nommer le sénateur ou le député, il n'est plus si facile de négocier des compromis et des engagements au profit des intérêts privés : on se trouve en présence d'hommes plus éclairés et on a moins de temps à donner à l'intrigue.

Ce mode d'élection, longtemps pratiqué pour nos États généraux et actuellement en vigueur dans une forme restreinte pour l'élection des sénateurs, nous a donné la Constituante, la Législative et la Convention qui, malgré leurs erreurs, sont les assemblées les plus honnêtes et les plus éclairées qu'ait connu la France. Il nous semble le meilleur pour arriver à la fin véritable de toute élection, qui est de désigner pour la fonction législative les hommes les plus capables de la bien remplir.

Enfin, le suffrage à deux degrés a sur les deux autres formes d'élection pratiquées en France deux avantages très importants : 1° il dispense les candidats des dépenses électorales et exclut ainsi l'influence abusive de la fortune; — 2° il réduit au minimum l'influence de la candidature officielle. Ces deux avantages ne sont pas négligeables et méritent une sérieuse attention.

Mais il faut se garder d'une illusion dangereuse et trop commune, qui fait dépendre la qualité des élus de la forme de l'élection. Cette qualité dépend avant tout, des mœurs de

la nation et des opinions qui y règnent. Si le sentiment de l'intérêt public y est franc, vif et éclairé, les élections y seront bonnes; si ce sentiment y est oblitéré par l'âpreté des intérêts privés, si les élections sont faites sous l'inspiration de ces intérêts, elles seront mauvaises, quel que soit le mode de suffrage employé.

§ 5. — De la Constitution.

L'observation que nous venons d'exprimer dans les lignes qui précèdent s'applique à la Constitution de l'État, c'est-à-dire aux lois fondamentales, qui déterminent l'ensemble des arrangements sociaux dans les grandes lignes.

Cette question de la Constitution a longtemps occupé les philosophes grecs et plus tard, les publicistes, particulièrement pendant le dernier siècle et le commencement de celui-ci. Les philosophes grecs l'ont presque tous traitée et ont cherché, comme Aristote, la « Constitution parfaite ». Cette recherche était inspirée par la conviction que les idées et les rapports des hommes entre eux ne changeaient pas et qu'il était possible de trouver des combinaisons politiques qui procurassent le bonheur aux citoyens. Nos législateurs de la Révolution ont agi sous l'empire de la même illusion en se faisant toutefois de la Constitution une idée plus restreinte et plus vraie.

En réalité, la Constitution d'un état, de quelque manière qu'on la comprenne, ne se décrète pas à un jour donné, sous l'inspiration d'une espèce d'architecte politique plus ou moins habile : elle se forme lentement dans l'obscurité des siècles, en subissant des modifications constantes. En quoi consiste, par exemple, la Constitution actuelle de la France? Est-elle tout entière dans les lois dites constitutionnelles? Nullement. Elle est surtout dans l'ensemble des arrangements sociaux qui ont traversé nos révolutions sans altération sérieuse, dans les lois et coutumes qui constituent la famille, la propriété et par-

tagent les attributions entre les particuliers, l'État, les départements, les communes, les personnes civiles, etc. Les lois qui déterminent les conditions d'exercice du pouvoir souverain, que l'on considère seules comme constitutionnelles, ne forment, à parler proprement, qu'une petite partie de la Constitution de l'État. On a pu s'en apercevoir sans peine en constatant que leurs nombreux changements avaient changé bien peu de chose à la Constitution de la société.

Est-ce à dire que les conditions légales de l'exercice du pouvoir souverain soient indifférentes? Loin de nous une telle pensée. Ces conditions ont, au contraire, une importance qui a été fort exagérée, mais qui est réelle, incontestable et très grande; seulement cette importance dépend plus souvent de l'état des partis et des idées que des lois constitutionnelles elles-mêmes. A bien examiner les choses, on trouvera que les lois constitutionnelles, même mauvaises, ne sont presque jamais une cause de désordre et de révolution. Si elles durent peu, cela tient à des causes plus profondes que les imperfections qu'on peut y rencontrer. Un coup d'œil très rapide, jeté sur le dernier siècle de notre histoire, nous le fera bien comprendre.

En 1789, on dit et on crût que la France n'avait pas de Constitution, affirmation erronée; car un peuple ne saurait traverser des siècles sans Constitution. La France en avait eu successivement plusieurs : celle du onzième siècle n'était certes pas celle de la fin du quinzième : au dix-septième et au dix-huitième, le pays était revenu à peu près à celle de l'empire romain. Mais on ne s'en apercevait guère : on en voulait fortement une autre, qu'on se figurait pouvoir l'établir de toutes pièces, en peu de temps, de manière à faire dans l'histoire, comme le supposaient à tort les anciens philosophes et les publicistes, une solution de continuité, un commencement, une création. On fit la Constitution de 1791.

Cette Constitution fondait un droit public nouveau et définissait, pour la première fois, l'unité nationale. C'était une

innovation importante acceptée avec passion par la plupart des citoyens et combattue avec une passion égale par la petite minorité des anciens privilégiés. De là un état de guerre civile, aggravé par la guerre étrangère suscitée au nom et avec le concours des anciens privilégiés. Or, en état de guerre civile, le droit a peu d'autorité et il n'y a pas de Constitution possible. Celle de 1791 avait des défauts sans aucun doute, mais n'en eût-elle eu aucun, elle n'aurait pas duré davantage. Elle périt par la guerre des partis acharnés jusqu'à la folie les uns contre les autres. Celle de l'an III périt par la réaction qui s'était produite dans les idées et les sentiments au milieu des sacrifices imposés par la guerre; elle périt surtout par la faiblesse des hommes appelés à gouverner la République : ils n'avaient pas su satisfaire au premier, au plus urgent besoin des peuples, au besoin d'ordre et de paix intérieure.

Le gouvernement qui appliqua la Constitution de l'an VIII satisfit à ce besoin, ce qui lui valut une grande popularité; mais par les folies de sa politique extérieure. il se montra incapable de défendre la sécurité extérieure de l'État : c'est par là qu'il périt. Il périt aussi pour avoir manqué à sa promesse de consolider sur ses bases la société issue de la Révolution en appliquant les principes proclamés en 1789.

Le gouvernement qui succéda prétendit faire entrer dans les formules de l'ancien droit public les lois qui constituaient la France nouvelle. C'était mettre dans la Constitution l'état de guerre civile, dont les esprits étaient encore animés. On crut peu à sa sincérité et sur une tentative contre les lois existantes, la Constitution de 1814 disparut.

En 1830, on effaça la restauration nominale de l'ancien droit public et on affirma bruyamment le culte des principes de 1789. En fait, on les faussa avec énergie. C'est de ce régime que date la multiplication systématique des fonctions inutiles, l'achat des électeurs, la fondation voulue du protectionnisme, l'exploitation du gouvernement au profit d'une coterie. De là, le mouvement de dégoût qui emporta la Charte

de 1830. Un peu plus de hauteur de caractère, un peu plus de franchise et de loyauté auraient longtemps prolongé son existence, malgré les défauts de la Constitution.

La République de 1848 périt, non par le vice de sa Constitution, qui était pourtant bien mauvaise, mais pour avoir inspiré des craintes aux propriétaires et montré, dans le gouvernement, la faiblesse jointe à l'arbitraire, qui avait perdu la première République. — Le second Empire n'a pas davantage péri par le vice de sa Constitution, aussi mensongère d'ailleurs que celle du premier Empire. Il a péri, comme celui-ci, par l'excès de la compression à l'intérieur et par l'ineptie de sa politique extérieure.

Il est remarquable que la forme générale de ces Constitutions diverses ait assez peu varié, ce qui nous indique une certaine stabilité dans l'opinion publique. Toutes exigent dans le pouvoir législatif l'intervention d'une assemblée au moins nommée par les électeurs. Celles de l'an III, de l'an VIII, de 1814, de 1830, de 1852, de 1875 exigent l'intervention de deux Chambres. Il y a là une indication claire et précise de l'histoire. On n'a contesté sérieusement que sur la Constitution du pouvoir exécutif. Quatre fois on a décidé qu'on établirait une monarchie héréditaire, une fois on a attribué le pouvoir exécutif à un conseil, deux fois à un président nommé pour un temps limité et deux fois, sous la direction d'un roi, à un conseil de ministres contrôlé par un parlement.

A voir les choses d'un peu haut, toutes ces Constitutions ont péri par la même cause, par la persistance des sentiments violents et opposés, intransigeants, comme on dit aujourd'hui, qui se sont manifestés dès le début de la Révolution française. Les représentants plus ou moins authentiques des anciens privilégiés, le clergé surtout, n'ont pas désarmé et n'ont jamais reconnu loyalement le droit public nouveau. Ils ont toujours prétendu que le gouvernement leur appartenait de droit divin et toujours montré qu'ils n'y prétendaient que pour l'exploi-

ter à leur profit, sans être tenus par aucune loi. Les populations et, le plus souvent, les électeurs ont tenu au droit public nouveau et n'ont vu qu'avec répugnance les gouvernements qui l'avaient reconnu le plus haut s'appliquer avec plus ou moins d'hypocrisie à le fausser, pour ramener la France vers la monarchie absolue de l'ancien régime. Les gouvernements républicains, constitués pour appliquer ce droit, ne l'ont guère compris : ils n'ont pas senti suffisamment l'autorité qu'il leur donnait et les devoirs qu'il leur imposait. Ils ont été timides, irrésolus, sans vues précises d'intérêt public et trop inclinés à la clientèle. C'est de là et non des Constitutions que vient le mal.

Nous avons relevé dans les diverses Constitutions de la France, bien des traits communs et surtout l'intervention constante des électeurs dans l'exercice du pouvoir législatif. Les monarchies se sont toutes efforcées de réduire, d'écarter cette intervention. On a vu les électeurs intimidés, achetés, trompés. Qu'en est-il résulté? Chaque fois que ces gouvernements se sont trouvés en conflit avec l'opinion dominante, l'élection ne donnant aucun moyen pacifique de le terminer, on a eu recours aux révolutions, moyen déplorable de l'aveu de tous.

Avec la Constitution républicaine, au contraire, les conflits les plus graves et les plus aigus peuvent avoir une solution pacifique par les élections, à une seule condition : c'est que le suffrage soit respecté. S'il ne l'est pas, toute violence exercée contre lui appelle une violence et une fois qu'on entre dans la voie des coups de main militaires, il est difficile d'en sortir, puisque la force du moment présent, quelle qu'elle soit, est toujours aussi légitime que toute autre force extralégale.

La Constitution républicaine est donc, en tant que Constitution, plus rationnelle que toute autre et plus propre à garantir la durée de la paix publique, parce qu'elle laisse la voie ouverte à tous les changements qui peuvent devenir néces-

saires. C'est d'ailleurs celle qui, tout en laissant dans son intégrité le pouvoir souverain, soumet le plus exactement aux lois les personnes chargées de l'exercer. On ne saurait s'élever contre elle qu'en affirmant que, de par la nature ou la grâce divine, on est un homme différent des autres et supérieur à tous les autres, ce qui est insoutenable et ne saurait être avoué. En république, les ambitions les plus radicales et les plus ardentes ne peuvent jamais aller, en restant légitimes, au delà d'un changement de personnes et de politique, obtenu par la persuasion du vote des électeurs.

Voilà jusqu'où va le droit. Au delà tout est révolte.

La Constitution républicaine consiste surtout dans la désignation des hommes chargés d'exercer le pouvoir suprême au moyen d'élections renouvelées à des intervalles de temps plus ou moins rapprochés. Mais pour que les élections soient bonnes, il faut qu'elles soient éclairées et elles ne peuvent l'être qu'au moyen d'une presse libre de discuter tous les actes du gouvernement et de réunions de citoyens où la parole ait la même liberté que la presse. Ces conditions indispensables de toute Constitution républicaine ont pour but d'éclairer les électeurs sur toutes les questions d'intérêt collectif et sur tous les actes de gouvernement, en permettant à toutes les doctrines et à toutes les prétentions de se produire au grand jour et de se présenter au jugement des électeurs. Quiconque attente, sous quelque forme que ce soit, à ces libertés, attaque la Constitution : quiconque en abuse, la mine.

La liberté n'est pas d'ailleurs l'absence de toute discipline. Des journaux et des orateurs qui s'élèveraient contre les bases incontestées de la civilisation, qui prêcheraient le vol, le meurtre, l'incendie, la guerre civile, pourraient être réprimés par les lois et par le pouvoir judiciaire, ainsi que ceux qui auraient menti sciemment pour égarer l'opinion et l'empêcher de juger correctement les personnes et les actes des fonctionnaires publics et des particuliers. Dans les pays habitués à la liberté, l'opinion corrige ces excès : dans les pays où

la liberté est nouvelle, des lois répressives libérales appliquées avec fermeté par le pouvoir judiciaire pourraient avoir une utilité temporaire.

Le vulgaire est superstitieux par nature. Trop souvent incapable de distinguer et de juger les choses, il s'attache aux mots et les révère. Il s'imagine volontiers que dès que l'étiquette de « république » figure sur les actes publics, il a lieu d'être content ou mécontent, que les formules de « liberté de la presse, ou liberté de parole » signifient qu'on peut impunément tout écrire et tout dire. Ces libertés ne peuvent aller utilement jusqu'à l'oubli de la discipline sociale, jusqu'au mépris, affiché par ceux qui sont demeurés sauvages, de toutes les conquêtes de la civilisation. On peut soutenir que toute loi répressive contre les abus de la presse et de la parole aurait plus d'inconvénients que tous les abus de la presse et de la parole : on peut soutenir aussi l'opinion contraire. On ne peut sans méconnaître les conditions d'un gouvernement libre, vouloir que la presse et la parole soient comprimées au gré d'un parti devenu, pour un temps, maître du gouvernement et qui voudrait s'y perpétuer.

Il ne faut pas croire que telle organisation du pouvoir souverain, que telle ou telle dénomination donnée aux personnes qui l'exercent, aient, par elles-mêmes, une portée quelconque. La substance de la Constitution est toujours dans les mœurs et les idées des citoyens. On ne fait pas une monarchie, là où les hommes n'ont pas des idées et des sentiments monarchiques. On ne fait pas une république, là où les hommes ne sont pas animés de l'amour de la chose publique, du sentiment de l'intérêt collectif. Croire qu'une Constitution, quelle qu'elle soit, du pouvoir politique, peut tout sauver ou tout perdre, c'est croire, selon une expression d'Aristote, que lorsqu'on entend une excellente ou une mauvaise musique, la différence tient à l'instrument et non au musicien qui en joue.

Nous en sommes encore aux éléments de la politique et ne savons pas nous servir des institutions que nous possédons.

Nous avons beaucoup à apprendre et il conviendrait de commencer par là : plus tard, on essaierait d'aller plus loin, d'introduire, par exemple, chez nous, une excellente institution, la Cour suprême des États-Unis, qui fait respecter, même contre le législateur, les principes généraux du droit. Mais le temps d'établir une institution semblable n'est pas encore venu. Il faut auparavant avoir défini, accepté et reconnu ces principes généraux.

CHAPITRE IV.

DES POUVOIRS CONSTITUÉS.

La Constitution de 1791 avait distingué trois pouvoirs : législatif, exécutif et judiciaire. Cette distinction est restée dans le domaine de la théorie, sans avoir jamais reçu d'application bien sérieuse. Depuis la Constitution de l'an VIII, elle a complètement cessé d'exister. Aussi n'en parlons-nous que pour mémoire.

§ 1er. — Du pouvoir législatif.

Aux termes de la Constitution actuelle, le pouvoir législatif, qui est souverain, est exercé par la Chambre des députés, le Sénat et le Président de la république, collectivement. Les citoyens qui composent les deux Chambres sont désignés par les électeurs, d'après deux modes d'élection différents, à des conditions différentes et pour un temps différent. Le Président de la république est élu par les deux Chambres, réunies en congrès, pour sept ans.

Ainsi toutes les personnes chargées de l'exercice du pouvoir souverain sont nommées directement ou indirectement par les électeurs et pour un temps déterminé. Tout le personnel qui exerce le pouvoir dépend d'eux et peut être remplacé à bref délai, si les électeurs le jugent convenable et, s'ils le veulent, ils peuvent même, en suivant une procédure assez simple; modifier et changer la Constitution. Ces conditions

constituent ce qu'on appelle « la République », le gouvernement de l'opinion par tous, dans l'intérêt de tous, qui peut être légalement modifié et changé pacifiquement, sans révolution. On l'a préféré à un gouvernement dans lequel le chef du pouvoir exécutif étant nommé à vie et remplacé par voie d'hérédité, ne pouvait être changé, s'il devenait insupportable, qu'au prix d'une révolution violente et extra-légale.

Le pouvoir législatif étant souverain, ne peut être défini par la loi. Mais la loi a défini les attributions et les rapports de ceux qui l'exercent et l'usage a complété les définitions de la loi avec plus ou moins de sagesse.

La Constitution donne, non seulement au Président de la république, agissant par ses ministres, mais à chaque sénateur et à chaque député l'initiative de la loi. Cette disposition n'est pas mauvaise en elle-même, mais il serait utile que les sénateurs et les députés n'usassent de ce pouvoir qu'avec beaucoup de discrétion, particulièrement lorsqu'il s'agit de projets tendant à imposer aux citoyens des charges financières. L'usage que l'on a fait jusqu'à présent de ce droit d'initiative a été excessif, souvent ridicule et presque toujours mauvais.

En droit, la charge d'exécuter les lois est attribuée au Président de la république, auquel appartient la nomination des ministres. En fait, cette nomination dépend des Chambres et plus particulièrement de la Chambre des députés, qui peut à tout instant, par un refus de confiance, les obliger à se retirer.

Ici encore, il n'y a pas lieu de se plaindre du pouvoir conféré à la majorité des Chambres, mais on doit blâmer l'usage excessif qu'elles en font et que les ministres ont le tort d'accepter et de laisser passer en coutume. Un ministre, un ministère même, peuvent fort bien et fort utilement n'être pas, sur tel ou tel point secondaire, de la même opinion que la majorité sans être obligés pour cela de se retirer. Ils ne doivent pas poser, comme on dit, la question de cabinet à tout propos,

ni s'exposer à être renversés sur une interpellation ou une fausse nouvelle. Ils ne doivent pas admettre non plus que par des interpellations répétées et d'interminables discours, les Chambres viennent s'ingérer dans les détails de l'exercice du pouvoir exécutif, ou intervenir dans le choix du personnel. Ces interventions des Chambres sont aussi contraires à l'esprit qu'à la lettre de la Constitution et ne peuvent aboutir qu'à un grand désordre, l'affaiblissement et l'anéantissement du pouvoir exécutif.

Ce désordre serait d'autant plus fâcheux que les attributions du pouvoir exécutif sont très étendues en France et que le personnel placé sous ses ordres est très nombreux. En effet, il commande aux armées de terre et de mer, aux régies financières, à l'administration proprement dite, aux agents des travaux publics et, en un mot, à tous les fonctionnaires publics, civils et militaires. C'est aussi lui et lui surtout qui est chargé des relations extérieures et de représenter devant les autres nations du monde, la personnalité de la France.

C'est encore le pouvoir exécutif qui nomme et surveille les personnes chargées de l'exercice du pouvoir judiciaire, tels que juges civils, militaires, administratifs à tous les degrés et c'est ainsi que le pouvoir judiciaire n'est pas séparé des autres, comme l'auraient voulu les constituants de 1791.

Non seulement les hommes chargés du pouvoir exécutif participent au pouvoir législatif et ont une grande influence sur ceux qui sont investis du pouvoir judiciaire, mais ils ont un pouvoir législatif qui leur est propre, c'est le pouvoir de faire des règlements ayant force de loi. Ces règlements ont des formes très nombreuses et s'appliquent aux matières les plus variées.

Les principaux actes de la législation réglementaire se nomment décrets. Ils ne sont pas destinés à suppléer à la loi, mais seulement à en assurer l'exécution. Ils ne doivent donc jamais être contraires aux lois, et, s'ils y étaient contraires, ils pourraient être attaqués par les intéressés comme rendus par

excès de pouvoir. Ces décrets rédigés au nom du Président de la république et signés par lui, sont l'œuvre de chaque ministre agissant dans les limites de ses attributions, qui les contre-signe, et les publie, soit directement, soit après avoir consulté le Conseil d'État.

Il y a aussi des règlements établis par des fonctionnaires subalternes, comme les préfets et les maires, agissant sous la tutelle des ministres. Ces règlements portent le nom d' « arrêtés ».

L'établissement de peines ou d'impôts, hors le cas de délégation spéciale du législateur à cet effet, excédent la compétence de la législation réglementaire.

Il serait inutile de nous occuper ici des distinctions établies entre les décrets, entre les décrets et les lois ou les décisions, Ce sont des discussions qui se rattachent à l'étude technique du droit administratif. Mais il est indispensable de dire quelques mots d'un corps constitué déjà ancien et dont les attributions ont varié plus d'une fois, du Conseil d'État.

§ 2. — Du Conseil d'État.

Lorsqu'un gouvernement est chargé d'attributions énormes il est obligé par la nécessité de les déléguer à un nombre de personnes trop considérable pour qu'il puisse les surveiller utilement. Ces personnes d'ailleurs peuvent avoir des vues divergentes tout autres que celles du gouvernement qui les a déléguées. D'autre part, la préparation des lois et des règlements exige un travail spécial et des connaissances particulières. C'est pour satisfaire à ce double besoin que fut constitué le Conseil d'État en l'an VIII.

Bonaparte retenant la plénitude du pouvoir souverain, se donnait un Conseil pour exercer ce pouvoir avec quelque régularité. Ce Conseil n'avait aucune faculté d'initiative, ni de décision; mais il pouvait être consulté sur toutes matières avec d'autant plus de liberté que ses avis n'étaient que des con-

seils. Les ministres et chefs de service furent tenus de le consulter sur toutes les grandes affaires d'administration, notamment sur les règlements généraux, et il fut chargé de la préparation des lois. Il fut chargé en outre de donner des avis sur les affaires contentieuses en dernier ressort, que Bonaparte se réservait de juger. C'était un Conseil de légistes expérimentés, mais ce n'était qu'un Conseil.

Depuis cette époque, l'augmentatiou des affaires et l'extension donnée à l'administration ont étendu le champ des travaux du Conseil d'État dans le domaine administratif; le pouvoir attribué aux Chambres nommées par les électeurs a occasionné une diminution de ses travaux de préparation des lois et, au contentieux, il a cessé d'être un simple conseil pour devenir un tribunal souverain. D'ailleurs, ses attributions et son fonctionnement n'ont guère changé.

Sa fonction la plus remarquable est celle de tribunal souverain de la justice administrative.

Cette justice qui décide un grand nombre d'affaires, dont plusieurs sont très importantes, est, bien plus encore que la justice civile, mêlée au pouvoir exécutif. En effet, le droit administratif portant sur des matières fort étendues, a été conçu de façon à substituer partout, autant que possible, la règle à l'arbitraire. Il en résulte que la plupart des agents actifs de l'administration sont en même temps administrateurs et juges. Non seulement les ministres ont une juridiction, mais les préfets, les sous-préfets, les maires et surtout les conseils de préfecture en ont une. S'il est quelquefois difficile de distinguer l'acte administratif de la décision contentieuse, il n'y a que peu d'intérêt à l'essayer, dans le cas des ministres, par exemple, lorsque la décision définitive est rendue par le Conseil d'État statuant au contentieux. Ce sont là des détails purement techniques.

Constatons ici que la multiplication, si remarquable depuis quelque temps, des commissions, comités et conseils, de toute sorte établis par le gouvernement tend à réduire, par un

éparpillement dangereux, l'action du Conseil d'État en matière administrative et surtout pour la préparation des lois. Il est difficile d'attendre de ces comités, qui souvent n'agissent pas ou agissent sans procédure régulière et sans aucune responsabilité, un travail utile, suivi et bien coordonné.

Cela est plus difficile lorsque les commissions chargées de préparer des lois sont appelées extra-parlementaires, bien qu'un certain nombre de membres des deux Chambres en fassent presque toujours partie. Peu de membres sont présents à la fois : un petit nombre de ceux-là seulement assistent à toute la séance; il faut redire vingt fois les mêmes choses pour mettre les derniers venus au courant de ce qui a été fait. Enfin si quelques membres plus assidus ont établi un projet à peu près cohérent, mais dont quelques dispositions aient été peu comprises ou désapprouvées par les membres du parlement qui sont en même temps membres de la commission, ceux-ci ont toute facilité pour faire rejeter les dispositions qui leurs déplaisent par la Chambre dont ils font partie et anéantir en peu d'instants tout le travail de la commission.

CHAPITRE V.

DU DROIT INTERNATIONAL.

De même que les individus compris dans chaque groupe national ont constitué un droit, dont l'observation leur donne le moyen de vivre en paix; de même les « nations « se sont efforcées d'établir des règles pour régir leurs rapports dans l'état de paix et dans l'état de guerre, en prenant pour fin le plus grand avantage de tous, l'intérêt de la civilisation, qui est celui du genre humain.

Ces règles, dont quelques-unes sont fort anciennes, ont été formulées et sont enseignées chez tous les peuples qui ont hérité de la civilisation gréco-romaine, et elles ont été fort utiles. Toutefois, elles n'ont encore chez les peuples même qui les reconnaissent, d'autre sanction que l'assentiment de l'opinion, et le pouvoir spirituel résultant de l'opinion de peuples séparés par le territoire, par la langue, par les mœurs, plus souvent encore par l'opposition des intérêts et la violence des appétits ou des haines, est toujours un peu faible et ne s'est jamais distingué par la fermeté. On a plusieurs fois proposé de le transformer en pouvoir temporel, en tribunal, par exemple, sans songer que les tribunaux tirent leur autorité de la force publique qui fait exécuter leurs décisions. Or, entre nations, il est difficile jusqu'à l'impossible de constituer une autorité supérieure, une force publique. On peut déplorer ce fait ou s'en féliciter, mais il est

impossible de contester son existence et d'assimiler le droit international au droit civil, dont il a tiré sa forme.

Le droit international est, à parler proprement, une morale, rien de plus ni de moins. Il n'est pas pour cela moins respectable ni moins digne d'intérêt, puisqu'il rend la paix plus féconde et la guerre moins destructive. On ne saurait l'affirmer trop haut, ni le maintenir avec trop d'énergie.

Jusqu'à présent ce droit n'a été observé que dans les relations entre peuples qui le reconnaissent. Les Grecs avaient un droit international reconnu par les États grecs, inconnu aux barbares. Les Romains en eureut un au commencement et cessèrent d'en reconnaître aucun dès qu'ils n'eurent plus de rivaux. Les peuples chrétiens ont admis d'abord les règles posées par l'église en cette matière et plus tard celles qui ont été formulées par les jurisconsultes. Mais, soit impuissance, soit négligence, ces règles n'ont été dans leur ensemble, ni appliquées aux peuples vivant hors de cette civilisation et réputés barbares, ni reconnues par eux.

Ces règles n'en sont pas moins recommandables: il est utile que leur observation devienne constante et s'étende, au profit de la paix, afin de développer sur la terre la collaboration indusrielle et commerciale à laquelle aucun homme, à quelque race ou nation qu'il appartienne, n'est désormais étranger.

CHAPITRE VI.

DU DROIT PÉNAL.

Nous avons peu de chose à dire sur le droit pénal, et nous aurions pu peut-être le passer sous silence, s'il ne s'était élevé, depuis un demi-siècle, une école qui conteste à la société le droit de punir et surtout d'infliger aux hommes coupables de certains crimes la peine de mort.

Cependant il n'est pas de droit plus évident et plus clair que celui que l'on conteste. Il est vrai sans doute que la vieille théorie n'est pas soutenable : on ne punit pas le coupable parce qu'il a violé un précepte du décalogue, ni à plus forte raison parce que l'on craint que son crime attire sur la société dont il est membre la colère des dieux, ni même pour venger la victime, comme l'exigeaient autrefois et comme l'exige encore aujourd'hui l'opinion vulgaire. On le punit en vertu du droit incontesté de légitime défense, au même titre qu'on détruit le loup, le tigre et le lion.

Lorsqu'on punit de mort un meurtrier, ayant agi avec préméditation, ce n'est pas en considération de la victime à laquelle on ne peut donner aucune réparation pour le tort qui lui a été fait, c'est pour prévenir de nouveaux meurtres. Le meurtrier est condamné et puni, parce que le crime commis prouve qu'il est capable, par caractère, d'en commettre d'autres, qu'il est dans la société une sorte de bête féroce, comme le loup, le tigre et le lion. Le meurtrier par accident est puni d'une peine

moindre ou acquitté, parce qu'il ne résulte pas de l'examen des faits qu'il soit, par caractère et inclination, coupable de commettre d'autres meurtres.

En suivant cet ordre d'idées on doit reconnaître que ni la folie, ni l'ivresse ne sont des excuses admissibles, car le monomane meurtrier, l'ivrogne qui s'emporte et tue sont tout aussi capables que le meurtrier conscient de commettre un nombre indéfini de meurtres ; ils sont à peu près aussi dangereux que le meurtrier de profession et doivent, au même titre que lui, être écartés de la société. Sans doute on hait celui-ci et on plaint ceux-là, mais à considérer les choses de haut, ils sont tous à plaindre, car il y a toujours de l'ignorance et de la folie chez le meurtrier le plus conscient, chez celui qui soulève au plus juste titre l'horreur de tous.

Les mêmes principes s'appliquent à la répression des délits et ils nous permettent de résoudre une question demeurée insoluble dans le droit pénal actuel, la question de la récidive.

Les criminalistes, considérant avec raison, *quand il s'agit de la preuve*, les crimes et délits comme des actes isolés que rien ne rattache les uns aux autres, ont facilement pris l'habitude de les considérer de même pour l'application de la peine. Il y a là une confusion dangereuse, car, pour ce qui touche à l'application de la peine, l'acte criminel ou délictueux ne saurait être regardé comme isolé. On a senti cette vérité, mais trop faiblement, lorsqu'on a aggravé la peine en cas de récidive. Cette aggravation légère est, dans la loi, une exception sur laquelle on n'a pas suffisamment réfléchi.

En effet, la récidive, surtout quand elle a été répétée, dénote chez le coupable une habitude et en quelque sorte une profession, dont l'exercice est absolument contraire au bon ordre de la société. Le voleur de profession est certainement nuisible et dangereux. Si l'on peut comparer l'auteur d'un meurtre prémédité au tigre et au lion, on peut comparer le voleur au renard et on pourrait à bon droit le traiter comme celui-ci. C'est, dit-on, ce qu'on fait en Chine.

Ici l'on se récrie et on fait de beaux discours sur la « dignité de la personne humaine ». Dieu nous garde de contester cette dignité ! Mais il nous semble qu'elle existe aussi chez les victimes et chez les contribuables qui paient les frais de justice et de police. Quelque intéressants que puissent être les assassins et les voleurs, il faut réserver un peu d'indulgence pour les honnêtes gens et examiner jusqu'à quel point il leur est utile d'entretenir à grand frais les espèces de ménageries dans lesquelles on nourrit et engraisse à leurs dépens les assassins et les voleurs.

Pour bien résoudre cette question, qu'il suffit d'indiquer ici, il convient de tenir présente à l'esprit la loi de la population et de songer que les sommes dépensées en bâtiments coûteux, en surveillants et médecins bien payés, en vivres et vêtements de bonne qualité, suffiraient à nourrir un nombre double au moins d'honnêtes gens, par le travail libre : il faut songer que ces honnêtes gens, qui auraient une dignité tout aussi respectable que celle des vauriens, ne peuvent vivre, précisément à cause de l'existence de ceux-ci et des soins dont ils sont l'objet : les premiers meurent de misère afin que les seconds ne manquent de rien.

Nous ne dirons rien des soins à donner à l'instruction et au jugement pour la constatation des crimes et des délits, parce que les traités de droit pénal sont presque unanimes sur cette matière.

Il faut blâmer cependant l'habitude trop répandue de s'informer, pendant toute l'instruction et jusqu'au jugement, des habitudes morales et des antécédents non judiciaires de l'accusé. Cette habitude est mauvaise, parce qu'elle peut égarer le juge, qui doit s'occuper uniquement du fait incriminé, crime ou délit, et qui n'a pas mission de s'informer si l'inculpé ou l'accusé a été honnête ou malhonnête dans le cours de sa vie. On a assez de peine à constater la vérité sur un fait déterminé, pour ne pas s'engager dans une information plus difficile sur la moralité de la personne. L'idée de cette recherche

part d'une notion inexacte de la fonction du juge, qui est de constater un fait précis, déterminé, qui peut avoir été commis par un homme honnête jusque-là et n'avoir pas été commis par un coquin, qui en serait accusé.

Quant au droit de grâce, il a été établi dans un temps où l'on considérait la justice criminelle et civile comme un exercice de la volonté capricieuse du prince. On le défend aujourd'hui sous le nom de « clémence », sans prendre garde que la clémence est la vertu d'un particulier, comme la bienfaisance, mais non une vertu de magistrat. Le particulier peut et doit même être clément pour toutes les offenses qui ne touchent que lui, comme il doit être libéral des biens qui lui appartiennent, mais le magistrat, chargé du châtiment des coupables dans l'intérêt de la sécurité publique, ne peut être clément sans manquer à ses devoirs envers l'État et les bons citoyens.

La procédure de grâce et le droit de grâce ne peuvent être utiles que pour la réparation des erreurs judiciaires à laquelle les juges les mieux intentionnés, les plus éclairés et les plus soigneux ne peuvent pas toujours échapper.

CHAPITRE VII.

DU DROIT CIVIL.

Le droit civil, beaucoup plus ancien que le droit public, remonte à l'origine même de la société politique et jusqu'à l'époque du patriarcat, pendant laquelle les familles formaient en quelque sorte des États séparés. Plus tard, le pouvoir coercitif ou social est intervenu dans la famille par la loi politique et religieuse. Plus tard encore, la famille s'est en partie émancipée de l'intervention de ce pouvoir, qui, toutefois, lui impose aujourd'hui les règles du droit civil.

Ce droit se divise naturellement en deux parties. La première définit le régime du mariage, l'ordre dans la famille et la condition des personnes qui sont incapables de contracter, tels que mineurs, femmes sous puissance, aliénés, prodigues. Elle pose enfin les règles de la transmission des biens après décès par succession ou testament. La seconde, traite des rapports qui peuvent s'établir entre personnes jouissant de la plénitude de leurs droits juridiques, notamment par les contrats. A cette seconde partie du droit civil se rattache tout naturellement le droit commercial. — Quant aux formes de la procédure, en partie mêlées aux dispositions de notre code civil, en partie énoncées dans notre code de procédure, elles se rattachent naturellement au droit civil comme celles du code d'instruction criminelle se rattachent au droit pénal.

Notre droit civil conserve à la famille son caractère d'unité constituante de la société. Dans cet état embryonnaire

règne le communisme, sous l'autorité du père de famille. La famille doit exister par elle-même et contribuer aux frais du pouvoir politique en payant l'impôt. Les autres familles ne lui doivent rien et elle ne doit rien aux autres familles : il faut que chacune d'elles se soutienne par le travail de ses membres et dispose, par conséquent, des fruits de ce travail. Les incapables peuvent posséder, mais ils ne peuvent disposer de leurs biens que dans certaines conditions déterminées par la loi. Ce sont des propriétaires imparfaits : ils ne sont, en réalité, propriétaires que par le bienfait de la loi.

Ainsi le droit civil détermine les conditions de la puissance paternelle et de la puissance maritale : il pose aussi les règles de la transmission des biens. Ensuite, il garantit, sous certaines conditions assez simples, l'appui de la force publique pour l'exécution des arrangements arrêtés par contrat entre hommes jouissant de la plénitude de leurs droits. L'ensemble de ces règles, en tant qu'elles se rapportent à la disposition des biens, constitue ce qu'on appelle le « droit de propriété ».

Les principes généraux et supérieurs du droit civil sont fort simples, mais assez souvent méconnus, parce que l'on continue de supposer l'existence d'un commencement, de supposer que la famille et la propriété, ayant existé avant le droit public, celui-ci est subalterne. Il faut, au contraire, reconnaître que, bien que postérieur peut-être au droit civil, le droit public est supérieur dans la hiérarchie : l'ordre rationnel est tout autre ici que l'ordre historique. Essayons, en nous plaçant à ce point de vue, de résumer les principes de notre droit civil.

La puissance souveraine appartient au législateur, qui veille par le droit civil à la conservation de la société, au moyen de l'action libre et spontanée de ceux que l'on peut appeler les pères de famille. C'est à leur instinct de conservation et à leur sagesse qu'il s'en remet du soin de perpétuer et de perfectionner la race : c'est à eux qu'il s'en remet aussi du soin de conserver les capitaux acquis et d'en acquérir de nouveaux.

en assurant à ces personnes la disposition des capitaux qu'ils possèdent et de ceux qu'ils peuvent acquérir par leur travail, par succession, testament ou contrat.

La transmission des biens après décès est réglée par le législateur. Ces biens sont naturellement sans maître. Mais le législateur a pensé, ou est censé avoir pensé, qu'ils se conserveraient plus sûrement et seraient mieux utilisés s'ils restaient l'objet d'une propriété privée, dans la famille, d'après un ordre déterminé par les lois de succession, ou dans un autre ordre, s'il avait convenu au défunt de faire un testament.

Qu'est le droit de tester? Une délégation faite par le législateur, ou souverain, au testateur, auquel il donne le pouvoir de disposer de ses biens après son décés en lui assurant l'exécution des dispositions testamentaires.

Toutes ces règles du droit civil ont ou doivent avoir pour fin la meilleure attribution possible des biens, au point de vue de leur conservation et de leur emploi. La jouissance des biens n'est pas, comme le croit le vulgaire, une récompense : c'est l'exercice d'une fonction rétribuée et toute fonction impose des devoirs.

Il en est de même des dispositions relatives aux conventions et aux contrats. Ces dispositions sont dominées par le principe de la liberté des contrats, comme si le législateur avait délégué aux particuliers le soin d'établir entre eux les arrangements qu'ils jugeaient les plus convenables à leurs intérêts, dans la production, la répartition et l'emploi des richesses. L'expérience a montré qu'en matière de conventions, comme en ce qui touche l'application du travail de chacun, l'intérêt privé coïncidait exactement avec l'intérêt public, qu'il n'y avait nul inconvénient à laisser les particuliers libres, sous de légères restrictions, d'agir au mieux de leurs connaissances. En adoptant ce régime, le législateur se désintéressait des détails infinis, divers et toujours mobiles qui sont réglés par les contrats.

Pour résumer doctrinalement les considérations qui pré-

cèdent, nous supposons que la puissance souveraine, placée en face de la nation, a voulu régler les rapports généraux et particulièrement les rapports économiques entre les personnes. Le législateur a d'adord posé les conditions de formation de la famille, y a limité le communisme et a constitué le père de famille fonctionnaire, chargé de l'instruction des siens et de la conservation des capitaux qu'il peut acquérir par le travail et l'échange : il le charge aussi de prendre, au moyen des contrats, tous les arrangements qu'il jugera utiles au bon exercice de sa fonction. Après avoir réglé l'ordre des successions, c'est-à-dire l'attribution des biens que la mort a rendus sans maîtres, le législateur a confié au propriétaire le soin de donner aux biens qu'il pourra laisser à son décès une autre attribution, si, dans son cas particulier, l'ordre légal ne lui semble pas bon.

On trouvera peut-être étrange de dire que la faculté de contracter est une délégation du pouvoir souverain. Cependant il est clair que, sans la garantie de ce pouvoir, les contrats auraient peu de force. D'ailleurs, s'il en était autrement, pourquoi le législateur défendrait-il les conventions contraires à l'ordre public et aux bonnes mœurs? Pourquoi refuserait-il de sanctionner des conventions qu'il ne défend pas, comme celles qui se font entre joueurs?

Outre les règles relatives à l'état des personnes, à la transmission des biens après décès et aux contrats, le droit civil pose trois principes importants, savoir :

1° Que la loi ne doit point avoir d'effet rétroactif : en d'autres termes, qu'elle ne doit toucher en quoi que ce soit aux faits accomplis sous le régime d'une législation antérieure. C'est une excellente règle d'interprétation.

2° Qu'au bout d'un temps déterminé par la loi, toutes les obligations, même pénales, dont l'exécution n'a pas été suivie contre un citoyen, se trouvent éteintes. C'est le principe de la prescription.

3° Que le dommage causé indûment doit être réparé. Après

que tous les droits particuliers ont été définis le mieux possible, c'est le principe supérieur établi pour la garantie de tous.

Ces trois principes sont d'ordre général et dominent tout notre droit.

L'application des principes généraux de notre droit civil place, comme nous l'avons remarqué, chaque famille dans une situation aussi rapprochée que possible de celle dans laquelle se trouve le genre humain sur la planète et, par conséquent, aussi près que possible de la justice idéale.

Il y a, dans le détail de notre législation civile, bien des dispositions que l'on pourrait avec raison critiquer et blâmer. On pourrait citer, à titre d'exemple, la réserve héréditaire, le conseil judiciaire, la communauté, comme régime légal. Nous ne pousserons pas plus loin cette énumération. Constatons seulement que l'ensemble de notre législation civile repose sur une base solide et que ses principes généraux sont inattaquables : ce sont eux seulement que nous avons tenu à exposer, pour leur donner une interprétation, qui les fait naître d'un seul principe, d'une seule volonté raisonnée, au lieu de les présenter, ainsi qu'on le fait habituellement, comme des décisions du législateur, isolées les unes des autres, sans aucun lien entre elles.

CHAPITRE VIII.

DU DROIT ADMINISTRATIF.

La matière du droit administratif est fort étendue et ses règles, en nombre très grand, ne sont pas faciles à ramener à quelques principes. Le droit administratif, en effet, se compose des lois qui déterminent l'état, les conditions diverses et les attributions de tous les fonctionnaires subalternes appelés à prendre part à l'exercice du pouvoir politique, dans toutes ses branches et sous toutes ses formes.

Le droit administratif se rattache au droit public et confine au droit civil, contredisant quelquefois le premier et empiétant trop souvent sur le second.

Essayons de classer à peu près par ordre de matières les lois qui constituent chez nous la législation administrative.

1° Lois qui déterminent les circonscriptions territoriales, établissent et nomment les agents chargés de l'administration générale, propres à chaque localité. C'est l'ensemble des lois qui divisent le territoire national en départements, arrondissements, cantons et communes, qui définissent les attributions des préfets et des conseils généraux, des conseils d'arrondissement, des maires et des conseillers municipaux.

2° Lois qui constituent l'organisation des armées de terre et de mer, de la gendarmerie, déterminent la hiérarchie qui y règne et la condition des personnes qui y sont employées. Ces lois établissent des juridictions spéciales dont elles règlent la compétence.

3° Lois relatives à l'organisation financière du pays. Ce sont celles qui définissent les impôts, nomment les agents préposés à leur perception, déterminent les attributions de chacun, leur responsabilité et aussi les règles de la comptabilité publique.

4° Lois relatives à l'instruction publique et aux fonctionnaires chargés de la donner.

5° Lois relatives aux travaux publics et aux divers corps d'ingénieurs employés par le gouvernement.

6° Lois relatives aux cultes et à leur personnel, aux fabriques, etc.

Cet ensemble de lois est considérable, d'autant plus qu'à côté des attributions nécessaires du gouvernement se rencontrent des attributions accessoires fort étendues et qui augmentent de jour en jour. Dieu nous garde d'entrer dans les détails! Mais il est impossible de passer sous silence un certain nombre d'idées générales passées en principes et acceptées sans examen, bien que leur exactitude soit loin d'être démontrée.

Mentionnons d'abord la tutelle administrative qui, en laissant aux communes et aux départements une certaine liberté dans l'administration de leurs biens les tient cependant, pour une grande part, sous la tutelle des préfets et du ministère de l'intérieur. Bien que cette tutelle ait été diminuée, elle persiste toujours. Qu'on la conserve en matière d'arrêtés de police, de règlements et d'impôts pour les communes, cela peut être utile, mais l'utilité du principe devient contestable, lorsqu'il s'agit de l'administration des biens.

Mentionnons ensuite la centralisation de tout le détail des affaires dans les mains du ministre, dans chaque branche d'administration. Cette centralisation destinée, d'après ses théoriciens, à donner de l'unité à la décision d'affaires très diverses, tend à détruire toute unité. On en est à ce point que le travail matériel de la signature occupe une grande partie de la journée du ministre et que les audiences relatives au personnel occupent le reste. Dans ces conditions, le ministre ne peut être que l'agent plus ou moins conscient de ses bu-

reaux. Ce sont eux qui décident, souvent contre les vues du ministre, qui, responsable de tout en théorie, n'est et ne peut être en réalité responsable de rien.

Ses chefs de service, au moins, sont-ils réellement responsables? Pas davantage. Les affaires sont si nombreuses et si compliquées que les chefs de service eux-mêmes n'ont pas à leur disposition un temps suffisant pour les étudier. Ce sont des subalternes inconnus qui décident de tout et dans quelles conditions? S'ils font bien, ils ne retirent rien de leur travail, pas même l'honneur de l'avoir fait, et s'ils font mal, ils ne sont pas punis, même par la honte ou par le blâme. Sont-ce là de bonnes conditions pour que le travail soit bien fait?

On s'étonne d'abord que les chefs de service aient si peu de temps, même en faisant la part de la multitude des affaires et des solliciteurs : on s'en étonne moins lorsqu'on songe à l'extension prodigieuse donnée à l'emploi des *commissions consultatives*, dont nous avons déjà parlé[1]. Aujourd'hui, à propos de n'importe quelle affaire ou série d'affaires, on nomme une commission consultative, payée ou non payée, dans laquelle se trouvent toujours un certain nombre de chefs de service. On a vu un directeur général membre de soixante commissions : il ne pouvait évidemment pas être à son service et en même temps dans chacune de ces commissions.

Il est rare que ces commissions ou comités rendent des services sérieux et il y a pour cela des motifs très simples. Comme elles ne décident de rien, leurs membres attribuent peu d'importance aux avis qu'ils peuvent donner : ils ne répondent pas ou répondent tard aux convocations et n'assistent le plus souvent qu'à une partie de la séance : ils ont ou prétextent d'autres occupations. Ainsi les majorités sont changeantes et peu consistantes, formées par des hommes qui n'ont, pour la plupart, assisté qu'à une partie de chaque discussion. D'ailleurs, ils ne sont et ne peuvent être responsables de rien. On pourrait donc dire que la commission consultative est une

[1] V. ch. IV, § 2, p. 251-252.

combinaison très bien conçue pour faire perdre beaucoup de temps à des hommes distingués et obtenir d'eux le plus mauvais travail possible.

Les conseils et comités permanents, dans lesquels personne ne porte une responsabilité quelconque, écartent du ministre les responsabilités et en même temps le privent de la plus grande partie de son pouvoir personnel. Il n'ose braver les avis d'un corps de spécialistes, particulièrement dans les questions techniques et dans celles qui touchent à l'emploi du personnel technique. Ainsi son pouvoir s'énerve, s'affaiblit et, peu à peu, disparaît.

Cette cause d'affaiblissement du pouvoir central est loin d'être la seule. On en rencontre d'autres dans les idées qui dominent notre organisation administrative. La plus dommageable est l'idée qu'on s'est faite de la nature des fonctions publiques et de la condition des fonctionnaires.

Si l'on suit les principes sur lesquels reposent notre droit public et notre droit civil, la fonction est instituée pour l'utilité des contribuables, qui sont la nation : les fonctionnaires sont, selon l'expression anglaise, des serviteurs publics, soumis d'ailleurs aux obligations et aux charges des autres citoyens. D'après notre droit administratif, au contraire, ils constituent une sorte de classe à part et de classe privilégiée.

Dans les armées de terre et de mer, le privilège résulte clairement de la propriété du grade et du droit à la pension. Quelquefois les lois et toujours les mœurs l'ont établi dans le corps entier des fonctionnaires français. La loi de 1853 sur les pensions civiles et les extensions qu'elle a reçues, indiquent une idée très nette, c'est que les fonctionnaires publics doivent être traités comme les enfants sont traités par un père de famille très indulgent. On doit pourvoir à leurs besoins, les conduire avec douceur, passer sur leurs petits caprices, avoir pour eux une prévoyance dont ils seraient incapables et leur garantir la sécurité de leurs vieux jours. On va même plus loin depuis quelque temps : on leur accorde la pension

de retraite avant même qu'ils soient devenus vieux et incapables de servir. Qui fait les frais de cette situation privilégiée ? Le contribuable. C'est lui qui a toutes les charges du père de famille, sans aucune compensation.

Jouit-il au moins du respect qu'ont parfois les enfants pour le père de famille ? Pas du tout. Il est considéré comme un tributaire auquel on commande et qui doit satisfaire toutes les exigences des privilégiés. Le respect est pour celui qui dispose de l'avancement, et tant qu'il en dispose, pour le haut fonctionnaire, centre de la concurrence que se font les solliciteurs, qui appartient lui-même au corps des privilégiés et en a les habitudes.

On a élevé d'ailleurs entre les fonctionnaires publics et le commun des hommes une barrière qui s'étend de jour en jour. C'est celle qui résulte des privilèges de diplôme et d'école, sorte de lettres qui assurent à leurs titulaires la faculté d'entrer dans ce corps, où la vie semble plus facile et plus sûre que dans les rangs de ceux qui travaillent à la production des richesses, de ceux qui sont chargés de suffire aux besoins de tous.

Ce corps privilégié tend à s'étendre sans cesse. Pour des besoins accidentels on a établi des services permanents, comme ceux des ingénieurs et des architectes, et, si l'on en croit les médecins, on établira ceux des hygiénistes. On veut que ces besoins soient incessants, qu'ils se fassent sentir tous les jours et dans toutes les localités, comme ceux auxquels pourvoient les services financiers. De là des corps de fonctionnaires constitués en hiérarchie avec des attributions variées.

Maintenant si nous essayons de porter nos regards dans l'intérieur de ces armées de fonctionnaires privilégiés, qu'y voyons-nous ? Un travail actif ? Non. Le respect de la hiérarchie ? Pas davantage. Le souci du bien public ? Encore moins. Peut-être du contentement ? Bien moins encore : ce ne sont que plaintes sur la médiocrité de la condition, sur la lenteur de l'avancement, sur les passe-droits sans nombre et de chaque

jour, sur les moyens employés pour les obtenir, sur les avantages assurés à certaines familles, sur le cumul, etc., etc. Ces plaintes, franches et sincères, doivent être recommandées à l'attention la plus sérieuse de ceux qui songeraient à soumettre l'industrie entière au régime d'autorité. En attendant, le nombre de ceux qui se précipitent d'eux-mêmes sous ce régime et qui sollicitent ardemment les fonctions publiques augmente chaque jour et augmentera tant que les contribuables accepteront la prépondérance des fonctionnaires et pourront la soutenir au moyen d'impôts croissants.

Ainsi, grâce à la législation administrative il existe plusieurs armées de fonctionnaires publics médiocrement rétribués et peu laborieux pour la plupart, parce qu'ils ont peu de chose à gagner s'ils travaillent beaucoup et peu de chose à perdre, s'ils ne travaillent guère, considérés comme propriétaires de leur place jusqu'à l'âge de la retraite et assurés d'avoir plus tard une pension viagère. A côté d'eux, les gens qui travaillent, indépendants, dans l'agriculture, dans le commerce, dans l'industrie, dans les lettres ou les arts sont soumis au concours perpétuel de l'offre et de la demande et responsables des chances, bonnes ou mauvaises, de ce concours; ils n'ont nul salaire assuré au delà d'un temps assez court, et, s'ils veulent avoir une pension sur leurs vieux jours, il faut qu'ils se la préparent, à peine de tomber dans l'indigence.

Les uns et les autres remplissent des fonctions véritablement publiques, puisqu'elles intéressent tout le monde. S'il importe au public que quelqu'un veille au maintien de la paix, il importe aussi qu'on lui prépare du pain, de la chaussure, des vêtements, etc. Toute la différence est dans les arrangements du travail, qui, dans les fonctions indépendantes, sont libres et naissent des contrats, tandis que dans les fonctions dites « publiques », ces arrangements sont réglementés par voie d'autorité.

Si l'opinion publique était touchée par des considérations rationnelles, elle estimerait que les fonctions libres sont supé-

rieures, parce que ce sont celles où le mérite est le plus exactement mesuré et récompensé, celles dans lesquelles l'intelligence et la volonté sont le plus constamment exercées, où l'intérêt privé est le plus inséparable de l'intérêt public. Cependant l'opinion en juge tout autrement et considère les fonctions dites « publiques » comme supérieures aux autres, justement parce que ceux qui les remplissent peuvent mieux abuser impunément et aussi parce qu'ils commandent, tandis que les autres persuadent.

Cela tient à ce que les fonctionnaires publics semblent les héritiers de la conquête romaine et que notre éducation est romaine. Au moment même où la société incline le plus vers la paix et la civilisation, on conserve les idées des temps de guerre ou de barbarie. De là l'état privilégié de nos fonctionnaires publics.

Le droit administratif se rattache au droit public et au droit civil et se trouve souvent en contradiction avec l'un comme avec l'autre. Le droit civil est fondé sur l'indépendance du citoyen qui vit de son travail et le droit public, conférant à ce citoyen le pouvoir de disposer du gouvernement par son vote complète son indépendance, tandis que le droit administratif élève au-dessus de ce citoyen, qui est la nation, une classe privilégiée qui commande, sans responsabilité, qui jouit d'une condition enviée. Cette classe limite par tous les côtés l'indépendance du citoyen et l'asservit en réalité, sous prétexte d'utilité publique, grâce à l'extension démesurée des attributious de gouvernement et à l'accroissement des charges publiques qui en est la conséquence inévitable.

Dans cette situation, les hommes chargés de la direction du gouvernement n'ont plus que l'apparence du pouvoir. La réalité de ce pouvoir appartient aux fonctionnaires inamovibles ou à peu près, qui durent, tandis que les ministres, les majorités parlementaires et les monarchies même qu'on a successivement essayées, s'usent et passent assez vite. Ces pouvoirs durent peu à cause précisement des attributions trop éten-

dues dont ils sont responsables sans les exercer réellement, et qui leur donnent une facilité déplorable à transformer les partis politiques en clientèles, si bien que tous se ressemblent par leur insouciance des charges imposées au contribuable.

Grâce à notre droit administratif, il existe, à côté du gouvernement nominal un gouvernement des détails, qui a plus de suite, plus de persistance et un pouvoir plus effectif que celui qui dirige l'ensemble : c'est le gouvernement des bureaux. On a dit qu'il avait sauvé la France pendant les révolutions qui ont agité notre siècle, et il est certain qu'il a rendu des services ; mais nous craignons que ses habitudes routinières et son esprit envahissant n'aient été pour beaucoup dans les causes qui ont amené ces révolutions et aggravé leurs effets.

CHAPITRE IX.

DE LA PROPRIÉTÉ.

§ 1er. — La Propriété privée.

La propriété privée, considérée comme droit d'un individu de jouir des choses et d'en disposer, occupe tant de place dans les institutions humaines que les jurisconsultes ont essayé maintes fois de rechercher son origine et ont cru la trouver dans l'occupation, telle que la définit le droit romain. Cette hypothèse n'est pas et ne peut être exacte, car, s'il est incontestable que l'occupation primitive se trouve à l'origine de toute propriété foncière, cette occupation a été souvent collective et non individuelle. Pour que le droit d'un individu à la propriété de la terre pût être fondé sur l'occupation primitive, il faudrait que tous les ascendants du propriétaire jusques et compris le premier occupant eussent posssédé, que leur existence et leur possession fussent connues, ce qui ne se peut. Il faudrait encore revenir sur les spoliations qui ont pu être commises par une conquête ou autrement, ce qui ne se peut pas davantage. Il faudrait enfin définir et limiter l'occupation, chose difficile au témoignage de l'histoire, même lorsqu'il ne s'agit plus d'individus, mais de nations. La théorie de la propriété, même foncière, ne peut être fondée sérieusement sur l'occupation.

Les anciens économistes ont dit que toute propriété venait du travail et quelques jurisconsultes en ont tiré un embryon

de théorie de la propriété. Mais s'il est vrai, en termes absolus, que toute richesse vient du travail, il ne suit pas de là qu'elle vienne du travail personnel de son propriétaire et on peut signaler sans peine une grande exception, la masse des biens acquis par succession ou testament. D'ailleurs ici encore, nous ne pouvons pas constater une suite ininterrompue de propriétaires, au milieu des nombreux accidents perturbateurs que mentionne l'histoire.

Quelques écrivains, qui n'acceptaient pas la théorie de l'occupation et qui ne voyaient pas la fonction du propriétaire, ont cru fort habile d'élever en quelque sorte la propriété à l'état de dogme indiscutable et de repousser comme un blasphème la théorie d'après laquelle la propriété serait le résultat des dispositions du pouvoir souverain. S'ils ont cru mettre par ce moyen la propriété hors de discussion, l'expérience a montré qu'ils s'étaient trompés. Ils se sont trompés aussi lorsqu'ils ont cru dangereux de reconnaître, en cette matière, l'autorité du pouvoir souverain. Quelque étendu que soit ce pouvoir, il est dominé et limité par la nécessité. — D'ailleurs, pour établir un dogme, il faudrait le définir et on n'a pas défini, comme tel, le droit de propriété.

« La propriété, dit le Code civil, est le droit de jouir et disposer des choses de la manière la plus absolue, pourvu qu'on n'en fasse pas un usage prohibé par les lois ou par les règlements ». Il nous dit encore que « les particuliers ont la libre disposition des biens qui leur appartiennent, sous les modifications établies par les lois ».

Il résulte de ces textes, très clairement, que les choses ou biens forment exclusivement la matière du droit de propriété ; moins clairement, que ce droit consiste à disposer librement des choses de la manière la plus absolue, puisqu'il reste subordonné aux lois administratives et même aux règlements. Ainsi se trouve définie en termes un peu vagues, pour ne pas dire contradictoires, la propriété par excellence, la propriété particulière, celle du citoyen indépendant. Le proprié-

taire peut disposer librement... à condition que ni les lois ni les règlements ne viennent l'en empêcher : il n'a point, on peut le dire, l'indépendance véritable.

En fait, la légitimité de la possession des propriétaires actuels ne peut être fondée que sur l'action continue du pouvoir souverain, appuyée par la prescription. Mais la théorie de la propriété, la raison de son maintien, se fonde, sur son utilité comme fonction dans l'arrangement économique, sur sa nécessité. On ne peut la comprendre, si, avec le vulgaire, on considère la propriété des biens comme un moyen gratuit de jouissance attribué au propriétaire et non comme une fonction, qui implique des obligations.

Nous avons essayé précédemment, d'exposer le rôle social de la propriété privée[1] de définir la fonction du propriétaire de biens de toute sorte, meubles ou immeubles. Comme tous les biens se consomment assez vite, il importe plus de s'occuper de la propriété en formation que de celle qui existe dans le moment présent. Nous avons vu la propriété de l'avenir étroitement liée à la liberté du travail dont elle est née et à la responsabilité du père de famille envers sa femme et ses enfants, de telle sorte que la liberté du travail, la propriété et la famille sont les trois aspects d'un même arrangement social. Considérée à ce point de vue, la propriété est plutôt l'ensemble des conditions d'existence du citoyen que le simple droit qu'il a d'user des biens qui lui appartiennent et de les aliéner. Le droit de propriété, tel que le connaissent et le définissent les juriconsultes n'est qu'une partie des droits qui constituent la propriété. Celle-ci peut être regardée comme l'ensemble des espérances que la législation existante autorise chaque citoyen à concevoir en l'invitant à fonder sur elles la conduite de sa vie.

Cette manière plutôt législative que juridique de comprendre la propriété n'est pas ancienne et semble dater de la

[1] V. ci-dessus, livre II et mon *traité d'économie politique*, t. I, livre II, ch. IX, et II, considérations préliminaires, II.

Révolution. C'est en se plaçant de ce point de vue que les lois de la Révolution qui supprimaient les ordres religieux et faisaient rentrer leurs biens dans le domaine de l'État, attribuaient des pensions viagères aux membres de ces ordres. Ce principe, accepté par l'opinion, est encore contredit par le droit positif, lorsqu'il dispose que les servitudes établies pour cause d'utilité publique ne donnent pas lieu à indemnité. Mais cette disposition n'est guère appliquée.

Il nous semble impossible de comprendre dans une définition juridique, l'ensemble des droits qui constituent la propriété. En réalité, il n'y a de définition que celle qui résulte de l'ensemble des lois civiles et administratives. On a, toutefois, tenté de définir le droit du propriétaire sur les biens qui lui appartiennent, mais avec peu de succès. Nous venons de rappeler les définitions du Code civil. Peut-être était-il difficile de définir avec plus de précision le droit de propriété. C'est quelque chose d'affirmer qu'en dehors de dispositions législatives ou réglementaires qui le modifient, il est absolu.

Ce droit, dout l'exercice est soumis au pouvoir législatif et réglementaire doit donc être considéré théoriquement comme établi par le pouvoir souverain. Cette théorie que nous avons déjà formulée se trouve confirmée par la faculté de lever l'impôt, faculté incontestée qui montre, quoi que l'on puisse dire, que la puissance souveraine possède le domaine éminent, que c'est par elle que le propriétaire est propriétaire. L'examen de l'ensemble des faits ne permet aucun doute à cet égard.

La théorie nous enseigne en outre que, de toutes les institutions établies pour l'utilité publique, la propriété des particuliers est la plus utile et constitue en quelque sorte la base de tout l'édifice social[1] : elle est l'instrument de civilisation le plus énergique, car c'est à la propriété que se rattachent la

[1] « C'est sur le maintien des propriétés que reposent la culture des terres, toutes les productions, tout moyen de travail et tout l'ordre social. » — Constitution de l'an III, déclaration des droits, art. 8. — Si la rédaction est médiocre, la pensée est juste.

plupart des espérances des hommes et ce sont les espérances qui inspirent les actes.

La liberté absolue de vendre et d'acheter se rattache étroitement au droit de propriété et lorsque la loi administrative vient la restreindre, elle attente à ce droit et fait au citoyen une situation pire que celle du genre humain sur la planète, puisqu'elle lui enlève, au profit d'un autre particulier, une partie des fruits de son travail. La puissance souveraine peut établir cette violation, qui ne cesse pas pour cela d'être contraire à la justice. — Toutes les charges établies, au profit d'intérêts particuliers, sous prétexte d'utilité publique, ont le même caractère et sont avec justice réprouvées par la raison. Nous n'en entreprendrons pas une énumération qui serait, ici, déplacée : il nous suffit d'énoncer le principe et d'appeler l'attention du lecteur sur le détail des applications.

La propriété particulière, quoique considérée en théorie comme une création de pouvoir souverain, a ses raisons d'exister dans la nature humaine elle-même, de telle sorte qu'elle ne peut être diminuée sans dommage pour tous. Elle est d'ailleurs antérieure à toute les lois connues : c'est ce qui la fait considérer vulgairement comme un droit supérieur en quelque sorte et presque sacré. Elle ne doit pas, en effet, être confondue avec un certain nombre d'autres propriétés, qui sont des créations directes de la puissance souveraine et dont nous devons nous occuper. Ce sont les propriétés des personnes civiles.

Mentionnons d'abord, cependant, et plaçons au même rang que la propriété privée, celles des sociétés commerciales. Ces sociétés, formées par des contrats, tiennent de la loi une personnalité que le contrat seul ne pouvait leur donner. Mais ce sont des personnalités purement économiques, concourant dans l'atelier et sur le marché aux mêmes conditions et sous le même contrôle que les particuliers, de telle sorte que leur propriété a les mêmes raisons d'être que la propriété particu-

lière, présente le même caractère, et se justifie par les mêmes motifs.

§ 2. — Propriétés administratives.

Il n'en est pas de même de la propriété des autres personnes civiles, à commencer par celle de l'État.

L'État, n'étant qu'un être de raison sans réalité objective et concrète, ne peut être considéré exactement comme propriétaire. Quoi que l'on dise ou écrive à ce sujet, il ne saurait ni jouir, ni disposer des biens qui lui seraient attribués. Lorsqu'on lui reconnaît la personnalité civile et qu'on le dit « propriétaire, » on essaie de séparer, par un mot, les relations légales qui existent entre les biens qui constituent son domaine et ceux qui appartiennent à d'autres personnes civiles ou aux particuliers. On emploie une locution courte, connue et commode pour désigner ces relations, mais cette locution n'exprime pas la réalité des faits.

La même observation s'applique à toutes les personnes civiles, soumises à la législation administrative. Aucune d'elles n'a d'autre existence que celle qui lui est conférée par la loi : aucune ne peut jouir et disposer à d'autres conditions que celles qui lui sont imposées par la loi : leurs propriétés n'ont pas les mêmes causes et ne naissent pas des mêmes besoins que la propriété privée : on peut dire que celle-ci est naturelle, tandis que les autres sont *administratives*. C'est ce que déclare l'article 537 du Code civil, lorsqu'il dit : « Les biens qui n'appartiennent pas à des particuliers sont administrés et ne peuvent être aliénés que dans les formes et suivant les règles qui leur sont particulières ».

La première de ces propriétés dont nous ayons à nous occuper est celle qui constitue le domaine public de l'État, des départements et des communes. Ce domaine se compose des chemins, routes, rues, fleuves et rivières navigables ou flottables, rivages, lais et relais de la mer, etc., selon les énon-

ciations contenues dans les articles 538 et 540 du Code civil.

Le caractère dominant de cette espèce de propriété, c'est que les objets sur lesquels elle porte sont affectés à la jouissance commune de tous les habitants du territoire national. Ce n'est pas que ces biens ne puissent, par nature, être l'objet d'une propriété privée. Ce qui le prouve, c'est qu'on a vu des routes, des ponts, etc., construits et entretenus par des particuliers, au moyen d'un péage perçu à leur profit sur ceux qui passaient par ces routes et par ces ponts [1]. On peut en dire autant des ports et havres et surtout des rivages, lais et relais de la mer sur lesquels nous voyons tous les jours s'élever, en vertu de concessions, des propriétés particulières. Lorsqu'on lit dans l'article 538 du Code civil que ces biens ne sont pas « susceptibles d'une propriété privée », il faut entendre qu'il ne sont tels que par l'effet de la loi.

Ces biens ayant une destination déterminée que l'on supposait devoir être perpétuelle, ont été déclarés imprescriptibles et même inaliénables, quoique la loi même ait prévu et déterminé les conditions de leur aliénation.

En les déclarant inaliénables et imprescriptibles, la loi moderne a reproduit les termes de l'ancienne législation, qui considérait comme faisant partie du domaine de la couronne, tous les droits appartenant au pouvoir souverain ou réputés indispensables à son exercice ; ainsi, il y avait des impôts qui faisaient partie du domaine et qui étaient permanents, tandis que d'autres étaient temporaires et accidentels. Ce point de vue est purement administratif et exclut l'idée d'une ressemblance quelconque entre le domaine public et celui de la propriété privée.

[1] Nous pouvons être très fiers de notre édit de 1607 sur les attributions du grand Voyer et l'expliquer sans peine par l'histoire. Mais le régime de la propriété privée a donné à l'Angleterre de bonnes et belles routes, cent ans environ avant que la France en possédât. Ajoutons que c'est sous l'empire de la propriété privée, qu'a été inventée la vraie route moderne, par Mac-Adam. — On appelle quelquefois chez nous cette partie du domaine public, la « propriété des ponts et chaussées ».

Ces locutions ne sont pas moins fort utiles pour montrer la nature de la propriété privée, qui a ses charges et sa rémunération, tandis que la soi-disant propriété du domaine public n'a que des charges, résultant de la garde et de l'entretien des biens qui constituent ce domaine; car on ne doit pas considérer comme un produit sérieux les redevances des concessionaires, prix théorique de l'abandon temporaire et précaire d'une portion du domaine public.

En dehors du domaine public, l'État, les départements et les communes ont des biens, qui constituent leur domaine privé, qui sont prescriptibles dans les mêmes conditions que ceux des particuliers et aliénables. Qu'est-ce à dire? que ces biens sont considérés par le législateur (pour la facilité de l'expression) comme s'ils appartenaient à des particuliers. Ont-ils pour cela le caractère constitutif de la propriété particulière : sont-ce de véritables propriétés? Non, puisque le propriétaire n'en jouit ni n'en peut jouir, et que ceux qui en jouissent n'en sont pas propriétaires. Considérez, par exemple, les édifices affectés aux services publics, les hôtels des ministres, par exemple, les palais de justice, les hôtels de ville, etc.: en fait, ils diffèrent fort peu, par leur destination et leur emploi des biens qui constituent le domaine public : s'ils diffèrent de ceux-ci, quant aux conditions d'aliénation et quant à la prescription, c'est parce que la loi et ses interprètes en ont ainsi décidé.

Lorsque ces biens sont productifs de revenus, comme les forêts, des prairies, etc., ces revenus viennent s'ajouter au produit des impôts. Leur administration est régie dans tous ses détails par la législation administrative. On assimile à ces biens ceux des établissements publics, tels que hôpitaux ou hospices et autres très nombreux, qu'il est assez difficile de faire entrer dans une définition précise et utile. — Toutefois on peut dire que l'administration et l'aliénation de ces biens sont soumises à ce qu'on appelle la tutelle administrative, à des conditions diverses, mais desquelles résulte qu'ils ne peuvent

jamais être administrés et aliénés par personne, sans un contrôle quelconque, par la raison fort simple que personne n'en est propriétaire. Dans le plus grand nombre des cas, les contrôles sont multiples et combinés de manière à résister autant que possible aux usurpations de l'intérêt privé.

Les biens des particuliers, au contraire, sont abandonnés au propriétaire, qui a le pouvoir d'abuser, mais qui ne peut échapper aux conséquences de tout abus commis, c'est-à-dire à la responsabilité.

Par l'étude de ces différences, on voit très distinctement combien la prétendue propriété de l'État, des départements, des communes et des établissements publics, diffère de la propriété privée. Elle n'admet que des conditions analogues à celles que le droit civil établit pour la propriété des mineurs et autres incapables.

Les lois admettent que l'État et les établissements publics, comme les mineurs, soient capables de contracter : en d'autres termes, elles donnent aux personnes chargées de la gestion de leurs biens, la faculté de discuter et de conclure des arrangements en tout semblables à ceux que les particuliers établissent entre eux par des contrats. Ces arrangements sont même qualifiés de contrats et en ont tous les effets, sous la réserve des contrôles établis sur la gestion de ceux qui les concluent.

Il est encore une catégorie de personnes civiles qui sont investies du droit de propriété : ce sont les établissements d'utilité publique. Ceux-ci ne sont pas considérés comme mineurs et ne sont, par conséquent, assujétis à aucune tutelle, de telle sorte qu'on peut dire d'eux, à la rigueur, que leur propriété est à peu près la propriété privée. Toutefois il existe entre ces deux propriétés des différences importantes.

Les associations qui obtiennent la personnalité civile de l'autorité administrative ne l'obtiennent que par des considérations d'utilité publique. Elles déclarent se charger d'un service utile à une collection de citoyens ou au public en gé-

néral, dont l'utilité est reconnue, et qui est en quelque sorte un service public partiel. Citons, à titre d'exemple, certaines écoles particulières, la société de sauvetage, les nombreuses sociétés horticoles ou les sociétés de secours formées par les anciens élèves de tels ou tels établissements d'éducation. La déclaration d'utilité publique rend ces sociétés habiles à recevoir des legs, comme l'État et les établissements publics. Leurs biens sont administrés sous l'empire des mêmes lois que ceux des particuliers, selon des conditions énoncées dans les statuts et que ces statuts déterminent. Elles ne peuvent aliéner librement à titre gratuit, par donation, comme les particuliers.

Ainsi, les biens des établissements d'utilité publique sont affectés à un usage que l'autorité administrative juge utile dans un temps et qu'elle peut, au contraire, juger inutile à l'intérêt public dans un autre temps. C'est par cette considération et seulement par elle que la faculté de recevoir par testament est attribuée à ces établissements. Ils ont d'ailleurs, pour la plupart au moins, une durée indéterminée et, dans le cours de cette durée, ils peuvent changer tacitement de destination ou être détournés de leur institution première, sans qu'aucune action particulière puisse être ouverte contre eux. Il est donc d'ordre public que l'autorité administrative ait le pouvoir de leur retirer la personnalité civile et de disposer même de leurs biens pour l'utilité publique, dans le cas où ces établissements auraient cessé de répondre au vœu de leurs fondateurs et auraient été détournés de leur destination. Supposez qu'une des nombreuses sociétés de secours mutuels établies entre les anciens élèves de tel ou tel collège d'enseignement soit enrichie par des dons et legs et que le collège cesse d'exister : il n'y a plus d'anciens élèves de ce collège, plus de destinataires des fonds de la caisse de secours. Cette propriété sans maître revient naturellement à l'État.

Tels sont les principes théoriques. Nous savons qu'ils ne se déduisent pas simplement de la législation existante, législation confuse dans sa rédaction, formée peu à peu, de pièces

détachées en quelque sorte, sans que le législateur y ait jamais apporté ni vue d'ensemble, ni arrangement rationnel. Le principe supérieur et incontestable en cette matière, c'est que les propriétés de ce genre, étant des créations de la loi, ne sauraient être confondues avec la propriété particulière et peuvent toujours être modifiées ou détruites par le pouvoir qui les a créées.

§ 3. — Propriété des établissements catholiques.

On ne peut parler de la propriété administrative sans s'occuper spécialement de celle qui est affectée à divers titres au culte catholique, parce qu'on prétend souvent que cette propriété est différente de toutes les autres et a un caractère sacré, que jamais personne n'a pu définir, mais qui l'assimilerait à la propriété privée tout au moins. Ces prétentions n'ont aucun fondement. Cette propriété est purement administrative : elle a la même origine et le même caractère que toute autre propriété de ce genre. Elle est sans contredit la plus ancienne et a une histoire plus accidentée que toutes les autres, mais elle n'en diffère nullement au fond.

L'origine même de cette propriété nous en montre bien la nature. Dans l'empire romain, la religion était une institution d'État et les temples, comme établissements publics, avaient des propriétés qu'ils ont conservées et administrées, selon des règles peu connues, jusque dans les dernières années du IVe siècle. A cette époque, des édits de Théodose ont fait du christianisme la religion de l'État : l'ancienne religion a été proscrite et les biens des temples ont été attribués aux églises. Il semblait que la destruction des temples, propriétaires antérieurs, fût nécessaire à la sécuriié des nouveaux propriétaires : ces temples furent détruits. Ce sont là des faits connus, authentiques, célébrés avec enthousiasme par les écrivains catholiques, dont aucun, à notre connaissance, n'a songé à accuser Théodose d'avoir attenté à la propriété. En

effet, Théodose n'avait fait qu'attribuer les biens d'établissements publics qu'il jugeait mauvais à des établissements publics destinés à satisfaire aux mêmes besoins que les anciens, d'une manière plus conforme à ses idées. C'est ainsi, à peu près que les biens des nombreuses léproseries qui existaient autrefois en France ont été l'objet d'édits de réunion qui les ont attribués aux hôpitaux. Entre les deux cas seulement il y a cette différence, que la lèpre ayant disparu, les léproseries n'avaient plus d'emploi : on n'a, par conséquent, dépouillé personne en disposant de leurs biens, tandis que le paganisme existait encore au temps de Théodose, et ce prince n'a pu attribuer les biens des temples aux églises chrétiennes, qu'en dépouillant les temples au profit des églises.

Il serait inutile d'exposer ici les vicissitudes de l'administration des biens d'église. Remarquons seulement que, la religion catholique ayant été pendant de longs siècles une institution de la société civile, a été soumise, comme telle, aux lois de cette société. Les laïques intervenaient dans les affaires de l'église et les clercs dans les affaires que nous considérons comme purement civiles. Les églises n'étaient pas affectées seulement au culte : elles étaient aussi des lieux de réunion destinés à abriter ceux qui avaient à délibérer sur les affaires communes. Aussi personne ne s'étonna de voir les États généraux de 1789 réunis dans l'église de Versailles. Dans cet état de choses, l'administration des biens d'église a subi maintes fois des réformes ou des changements imposés par l'autorité publique et maintes fois cette autorité a disposé d'une partie plus ou moins considérable de ces biens, en France comme dans toute l'Europe.

Les législateurs de 1789 ne s'écartaient donc pas de la vraie doctrine juridique consacrée par la tradition historique[1] lorsqu'ils disaient : « Les biens destinés aux dépenses du culte et

[1] Montlosier lui-même en convenait : « La nation, disait-il, ne peut en disposer par droit de propriété, mais seulement par droit de souveraineté. » Séance du 13 octobre 1789.

à tous les services d'utilité publique, appartiennent à la nation et sont en tous les temps à sa disposition[1] ». Considérant encore l'église catholique comme une institution de la société civile, et les prêtres catholiques comme des « officiers de morale », ils changèrent la forme de leur rémunération: ils attribuèrent à l'État les biens d'église, supprimèrent les couvents en donnant une indemnité viagère aux religieux des deux sexes et en assignant aux prêtres séculiers un traitement sur les ressources générales du budget de l'État. Bientôt, les arrangements pris par le législateur ayant été attaqués sous prétexte que certains détails touchaient au fond de la religion et les consciences ayant été troublées jusqu'à la guerre civile, le législateur de l'an III cessa de regarder la religion comme une institution d'État. Considérant qu'elle avait pour unique but le salut individuel de chaque fidèle dans l'autre vie, il la regarda et la traita comme une opinion individuelle libre, sans aucune attache avec les institutions publiques du pays. Il ne touchait en rien à la religion, comme on le dit souvent : il déclarait seulement que l'église catholique cessait d'être une institution de gouvernement. Les choses étaient en cet état, lorsque survint le Concordat de 1802.

Ce Concordat et les articles organiques qui l'accompagnèrent introduisirent un régime nouveau, qui existe encore aujourd'hui : cependant il n'a jamais été bien exactement appliqué, parce que la Cour de Rome n'a pas accepté les articles organiques et ne les a pas non plus violemment combattus. Sous ce régime, on considère comme institution d'État, non seulement la religion catholique, mais la religion réformée sous ses deux formes et le culte israélite. On a conféré la personnalité civile à divers établissements religieux comme établissements publics, ou d'utilité publique, et on leur accorde la faculté de recevoir par dons et legs.

Aujourd'hui, donc, il y a des biens ecclésiastiques appar-

[1] Constitution de 1791, titre 1er. Dispositions fondamentales.

tenant au domaine public, comme les cathédrales qui sont dans le domaine de l'État et les églises paroissiales, qui sont dans celui des communes; il y a des établissements publics, comme les fabriques, les menses épiscopales et curiales, les grands séminaires; il y a des établissements d'utilité publique, comme ceux des congrégations reconnues et autorisées. Seulement comme les papes ont toujours protesté contre ce régime, comme le clergé séculier et régulier a toujours prétendu s'élever au-dessus du droit commun et reprendre quelques-uns de ses anciens privilèges, on rencontre dans cette partie de la législation administrative et dans la pratique des fluctuations, des hésitations, des variations de jurisprudence nombreuses et quelque fois étranges.

Cette lutte du clergé catholique et de la Cour de Rome contre l'autorité civile est fort ancienne, et on peut dire qu'elle remplit une grande partie de l'histoire des peuples modernes. La Cour de Rome et le clergé qui l'a suivie ont toujours aspiré à la domination de la société civile, et lorsqu'on la leur refuse, ils crient le plus haut qu'ils peuvent et dans le style violent qui leur est particulier, que la religion est persécutée, ou que l'église est persécutée, comme si la religion et l'église étaient des personnes incarnées dans les moines, comme si les prêtres étaient persécutés chaque fois qu'on les empêche de persécuter et qu'on leur applique le droit commun.

L'attitude prise par le clergé catholique, son caractère bien constaté, les moyens énormes de dominer les consciences que lui procure le dogme enseigné par lui, ont depuis longtemps attiré l'attention des penseurs et des hommes politiques. On s'est demandé si les sacrifices pécuniaires faits par l'État en faveur du clergé catholique, étaient en rapport avec les services rendus par celui-ci. On a constaté que depuis trois siècles et surtout depuis soixante ans, le clergé s'était dénationalisé, en quelque sorte, pour devenir romain, qu'il avait à peu près abandonné l'enseignement moral pour enseigner seulement ses prétendus droits à la domination, que son but

principal semblait être l'acquisition des biens et que son activité, dirigée vers ce but était devenue redoutable aux familles, en même temps que ses menées politiques étaient une cause permanente de troubles. Par ces considérations, un grand nombre de personnes ont pensé qu'on ne devait pas faire de la religion une institution d'État et qu'il conviendrait de revenir au régime de la Constitution de l'an III, qui abandonnait le culte aux soins de la propriété privée, parce qu'elle estimait que le culte satisfaisait à un besoin d'ordre privé seulement.

Lorsque le clergé proteste contre cette opinion, ou invoque contre elle ses prétendus droits de propriété, il nie ou fausse la doctrine juridique. Le législateur de notre temps a le pouvoir de disposer qu'avait l'empereur Théodose et la volonté des donateurs et fondateurs qui ont contribué à former l'ancienne propriété ecclésiastique n'est pas plus respectable que la volonté des fondateurs qui avaient contribué à former le patrimoine des temples païens avant Théodose. Ni ces donateurs, ni ceux de l'époque où la France avait un clergé national n'ont songé à doter le clergé tel qu'il est aujourd'hui, lorsqu'il enseigne des doctrines que ses prédécesseurs ont combattues avec succès et abandonné des doctrines qu'ils ont proposées et soutenues[1]. Ce sont là des faits dont la certitude est au-dessus de toute discussion et c'est en les considérant qu'on a reconnu à l'autorité politique le droit de disposer des biens des établissements publics et de veiller sur les dispositions testamentaires, ainsi que sur les acquisitions des établissements d'utilité publique.

Les établissements de ce genre fondés par le clergé catholique se distinguent d'ailleurs de tous les autres par un caractère spécial : ils sont l'œuvre de « congrégrations », tandis que les autres sont l'œuvre « d'associations ». Ce sont là deux formes de groupement des individus que nous devons étudier et distinguer avec soin.

[1] On peut constater ces changements de doctrine dans le siècle actuel, en comparant les traités de théologie morale enseignés aux séminaristes il y a cinquante ans, à ceux qu'on leur enseigne aujourd'hui.

§ 4. — Associations et Congrégations.

L'association se forme par un contrat. Des hommes conviennent de réunir leurs efforts pour une action commune et de fonder une association en vue de cette action; ils en arrêtent les conditions, constituent des revenus dont ils règlent l'administration par des statuts, puis ils demandent la personnalité civile.

L'administration des biens d'association est confiée à des mandataires nommés par élection, à temps, tenus de rendre compte annuellement de l'exécution de leur mandat. Ainsi, l'association ne peut se maintenir et durer que par la persistance des volontés qui l'ont constituée : elle est soumise à un contrôle permanent, en dehors de celui qui est réservé au gouvernement. Par la nature des choses, les associations diverses sont divergentes et ne sont rattachées entre elles par aucun lien autre que ceux qu'établit l'opinion publique, le véritable pouvoir spirituel.

Quant aux personnes qui ont constitué l'association, qui l'administrent ou agissent sous sa direction, elles conservent tous les caractères du citoyen, l'indépendance, la liberté d'action; elles vivent en famille, reconnaissent le droit commun et en supportent toutes les charges.

La congrégation, au contraire, est, comme son nom l'indique, un troupeau, composé de personnes qui se sont détachées de la société civile par les trois vœux d'obéissance, de pauvreté et de chasteté. Elles ont ainsi renoncé à la qualité de citoyen [1] et même, autant qu'elles l'ont pu, à la personnalité humaine. Non seulement elles n'ont aucune part au choix de ceux qui disposent de leur travail personnel et des biens communs, non seulement elles ne leur demandent aucun compte, mais elles les révèrent, leur obéissent sans contrôle, ni obser-

[1] « Les religieux profès sont dans une espèce de *mort civile volontaire.* » Domat.

vation quelconque et absorbent, autant qu'elles le peuvent, leur volonté dans la leur. Les supérieurs sont choisis ou approuvés par l'autorité d'un prince étranger, indépendant du gouvernement national. Quand les congrégations prennent à leur charge un service public, elles n'ont pas pour fin le service, qui n'est pour elles qu'un accessoire, un moyen : leur fin est plus haute et plus générale : c'est le salut des âmes dans l'autre vie par la domination du clergé catholique dans celle-ci. Aussi leur action est convergente : elle est dirigée par le gouvernement de l'église, en dehors, au-dessus de l'autorité civile du pays et, à l'occasion, contre elle. Il n'y a là rien qui ressemble, même de loin, à des volontés groupées librement, nées de l'opinion nationale et soutenues par elle, pour divers services déterminés, sous la surveillance de l'autorité civile. La congrégation n'est pas une association, c'est un corps d'armée formé par des engagements volontaires ayant un but qui n'a rien de civil et obéissant à un prince étranger.

L'association agit en public : on connaît ses biens, leur importance, leur origine, leur emploi. La congrégation agit dans l'ombre : on ne sait ni le montant, ni la forme, ni l'origine, ni l'emploi des biens qu'elle possède. Ces biens peuvent être détournés de leur destination apparente pour recevoir une destination inavouable, et si le gouvernement voulait en prendre connaissance, il trouverait en face de lui, le supérieur, se présentant comme un propriétaire privé, qui n'a de compte à rendre à personne. On sait à quel point, les congrégations sont chatouilleuses sur ce point ! Du reste, dès que le clergé catholique met la main quelque part, même dans l'administration des biens des établissements publics, comme les fabriques et les menses, il se dérobe par principe au contrôle de l'autorité civile et s'en rit. C'est un point sur lequel aucun homme, ayant quelque expérience en ces matières, ne peut concevoir le moindre doute[1].

[1] On a pu le voir, quand les communes étaient tenues de suppléer à l'insuffisance des revenus des fabriques, et mieux encore, lorsque les fonds des-

Donc, ni le législateur, ni l'opinion publique ne peuvent, sans commettre une erreur grossière, confondre ensemble l'association et la congrégation.

On peut constater dans la législation relative à cette matière, une grave inconséquence. Autrefois, lorsque les congrégations avaient une existence reconnue, leurs membres étaient considérés comme retranchés de la société civile : ils ne pouvaient hériter, ni par succession, ni par testament[1], ni conserver même les biens qu'ils avaient au jour où ils prononçaient les vœux, ni surtout en disposer au profit d'un couvent. Cela était juste parce que, celui qui fait les trois vœux déclare solennellement qu'il ne remplira ni les fonctions de père de famille, ni celles de propriétaire : il déclare aussi qu'il ne remplira pas les fonctions d'électeur, puisqu'il renonce même à avoir une volonté propre, la sienne étant absorbée dans celle du directeur de la congrégation. A quel titre prétendrait-il obtenir de la loi la rémunération de fonctions qu'il ne remplit pas? Aucun des motifs qui ont fait établir les lois de succession et les lois électorales pour les citoyens ordinaires n'existent lorsqu'il s'agit de la personne qui a prononcé les trois vœux.

Les législateurs de la Révolution avaient pensé que les congrégations catholiques étaient nuisibles et dangereuses : ils les avaient supprimées[2]. Alors ceux qui avaient fait partie de ces congrégations reprenaient naturellement leurs droits, parce qu'ils rentraient dans la société civile[3]. Les biens des congré-

tinés à des caisses de retraite pour les prêtres vieux et infirmes, ayant été détournés de leur destination, le gouvernement a nommé des sequestres chargés de les rechercher.

[1] « Les religieux profès ne succèdent point : ils sont également exclus par leurs vœux et des successions *ab intestat* et des testamentaires. » — Domat. Le même jurisconsulte dit plus loin : « La profession est considérée comme une *mort civile* qui fait le même effet à l'égard de leur testament, que la mort naturelle. »

[2] « Les ordres et congrégations réguliers dans lesquels on fait de pareils vœux (monastiques) sont et demeureront supprimés en France, sans qu'il puisse en être établi de semblables à l'avenir. » (Déc. du 13-19 fév. 1790, art. 1er.)

[3] Ils demeuraient cependant incapables de succéder en concurrence des autres citoyens et ne succédaient qu'avant l'État.

gations étaient attribués à l'État et les membres de ces congrégations étaient indemnisés par une pension viagère. Ils pouvaient se retirer dans des maisons où ils reprendraient la vie commune. Là, ils devaient élire un supérieur et un économe, rédiger eux-mêmes leur règlement, en présence de l'autorité municipale chargée d'en assurer l'exécution [1].

Le législateur de 1802 ne rétablit pas formellement les congrégations, mais il se réserva la faculté d'autoriser l'existence de celle-ci ou de celle-là, de telle sorte qu'il existe aujourd'hui des congrégations qui sont autorisées et d'autres qui ne le sont pas. Nous avons donc, d'une part, des congrégations qui, non seulement existent, mais agissent avec plus d'énergie que jamais et d'autre part, une législation civile fondée sur la supposition que les congrégations n'existent pas, si elles ne sont autorisées, et n'existent qu'à titre précaire, si elles le sont.

Lorsqu'on signale cette inconséquence, les défenseurs des congrégations répondent qu'autrefois le législateur reconnaissait l'existence des vœux et la validité des engagements qu'ils contenaient, tandis qu'aujourd'hui il ne les *reconnaît* plus, d'où ils tirent la conséquence qu'il ne doit pas les *connaître*. Ils n'y a là qu'un jeu de mots. Le législateur ne reconnaît pas les dettes de jeu : cela ne l'empêche pas de connaître les joueurs et de leur appliquer les lois de police. On a fait une loi contre les associations de plus de vingt personnes et les partisans des congrégations y ont fort applaudi : ils ont applaudi plus fort encore lorsque cette loi a été appliquée, même au delà de ses termes. Pourquoi le législateur et l'autorité publique ne s'occuperaient-ils pas des congrégations et aussi des personnes qui prononcent les trois vœux? Ils est impossible d'admettre que certains individus, qui ont abjuré les devoirs du citoyen jouissent des droits de citoyen autrement que par un privilège injustifié. On ne peut pas admettre davantage que, par cela seul que le gouvernement n'a

[1] V. la loi du 14 octobre 1790, titre Ier, art. 12, 17, 21, 22.

pas reconnu une congrégation, il ignore son existence ou la nie par des déclarations administratives sans effet.

Il ne faut pas surtout vouloir comprendre dans une même législation deux choses aussi différentes que l'association — dont les membres, concourent à une même fin en y affectant une partie de leurs biens et de leur travail, restent indépendants de leurs personnes, libres dans la condition commune, et la congrégation — dont les membres ont renoncé à l'indépendance et aux fonctions du citoyen pour s'engager dans une armée étrangère et hostile.

§ 5. — **Résumé.**

Si nous essayons de résumer les considérations qui précèdent, nous voyons que la propriété individuelle, née d'un long développement historique chez les peuples héritiers de la civilisation gréco-romaine, est devenue la base de tous les arrangements sociaux sans que sa théorie rationnelle ait encore été faite et sans qu'on ait bien compris qu'elle était une fonction, définie plus ou moins bien par les lois civiles et beaucoup moins bien par la morale courante. Longtemps son essor a été contenu par les lois positives, par les idées et les mœurs. Les obstacles qu'elle a rencontré sont loin d'avoir tous disparu : on peut trouver encore dans la législation positive un certain nombre de dispositions dont on doit désirer la suppression.

Il ne faut jamais oublier que l'initiative de tous les progrès est due à des particuliers appuyés sur la propriété individuelle; que c'est par elle que les sociétés modernes ont acquis la grande puissance industrielle qui les distingue de leurs devancières et leur permet de maintenir une population plus nombreuse, plus riche et plus libre que celle de toutes les sociétés antérieures.

Il n'y a pas en réalité d'autre propriété que celle-là, parce que les personnes civiles, création de la loi, n'ont pas une personnalité objective animée des sentiments et des passions du propriétaire : le nom de « propriété » attribué à leurs rap-

ports avec les biens qui leur appartiennent n'est qu'une façon abrégée de parler, soit qu'il s'agisse du domaine public de l'État, des départements et des communes, soit qu'il s'agisse de leur domaine particulier, soit qu'il s'agisse des établissements publics ou des établissements d'utilité publique. Toutes ces prétendues propriétés ont un caractère administratif, qui les met dans la dépendance immédiate de l'autorité souveraine à laquelle elles doivent l'existence, quelle que soit leur origine et quel que soit leur caractère.

On ne peut restreindre la propriété privée sans diminuer à la fois la liberté et la richesse de tous, tandis qu'il serait possible peut-être de réduire utilement l'étendue de la propriété administrative, des revenus qu'elle tire des impôts et des ressources que lui procurent les emprunts. Si la propriété privée est souvent mal gérée et gaspillée, la propriété administrative l'est plus souvent encore, pour ne pas dire habituellement, par la raison fort simple que le propriétaire est responsable de sa gestion et que celui qui gère la propriété administrative n'est pas responsable.

Il serait donc désirable que la propriété privée s'étendît davantage, tandis que la propriété administrative et l'ingérance de l'autorité administrative dans la propriété privée diminueraient dans la même proportion.

Quant aux congrégations religieuses, il y a lieu de remarquer : — 1° qu'il n'en est pas fait mention dans le Concordat, et que les lois dont elles peuvent être l'objet n'ont aucun rapport avec ce traité ; — 2° qu'aux termes du décret du 3 messidor an XII, il y a des congrégations autorisées et reconnues (art. 4 et 5), mais que les congrégations non reconnues demeurent interdites[1]. Donc, en ce qui touche aux biens, les congrégations autorisées doivent être considérées comme établissements publics ou, selon d'autres, comme établissements d'uti-

[1] « Les lois qui s'opposent à l'admission de tout ordre religieux dans lequel on se lie par des vœux perpétuels, continueront d'être exécutées selon leur forme et teneur ». Art. 3.

lité publique : les congrégations non autorisées n'existant pas, leurs biens n'ont pas de maître et appartiennent à l'État.

Cette dernière proposition, conforme à la doctrine rationnelle, n'est pas conforme au droit positif. Aux termes de l'article 7 de la loi du 2 juin 1825 : « En cas d'extinction d'une congrégation ou maison religieuse de femmes, ou de révocation de l'autorisation qui lui aurait été accordée, les biens acquis entre vifs ou par disposition à cause de mort, feront retour aux donateurs ou à leurs parents au degré successible, ainsi qu'à ceux des testateurs au même degré. — Quant aux biens qui ne feraient pas retour ou qui auraient été acquis à titre onéreux, ils seront attribués et répartis, moitié aux établissements ecclésiastiques, moitié aux hospices des départements dans lesquels seraient situés les établissements éteints... Dans le cas de révocation, prévu par le premier paragraphe, les membres de la congrégation ou maison religieuse de femmes auront droit à une pension alimentaire, qui sera prélevée : 1° sur les biens acquis à titre onéreux ; 2° subsidiairement sur les biens acquis à titre gratuit, lesquels, dans ce cas, ne feront retour aux familles des donateurs ou testateurs qu'après l'extinction desdites pensions ».

Nous ne louerons pas cette disposition de la loi, qui nous semble inspirée par une crainte superstitieuse d'attribuer en aucun cas à l'État des biens d'église, même au risque de les attribuer de manière à susciter des procès.

Quoiqu'il en soit, il est incontestable en fait que les congrégations religieuses ne font pas partie de la religion et pourraient être détruites sans que la religion eût été atteinte en quoi que ce fût. Tant que l'exercice du culte est libre, absolument libre, et que les prêtres séculiers qui le célèbrent ne sont pas placés par la loi hors du droit commun, ou n'y sont placés que par des privilèges avantageux pour eux, on ne saurait affirmer sans mentir que la religion soit atteinte en quoi que ce soit.

Nous n'avons rien à dire sur la propriété des concession-

naires du domaine public, qui n'a pas d'existence légale, mais qui existe en fait et dont l'importance augmente rapidement. C'est une matière sur laquelle l'attention du législateur pourrait utilement se porter. Il est évident que toutes les parties du domaine public qui ont été concédées sont susceptibles de devenir de véritables propriétés privées, et qu'un grand nombre d'entre elles pourraient être aliénées, au grand avantage du Trésor, sans que le public en souffrît aucun dommage.

CHAPITRE X.

DE LA RÉDACTION ET DE L'INTERPRÉTATION DES LOIS.

Il n'est peut-être pas un législateur qui, placé, sans avoir fait de sérieuses études spéciales, en présence d'une machine un peu compliquée, d'une locomotive, par exemple, osât proposer d'y ajouter ou d'en retrancher un organe. Le même homme, qui hésite devant la machine, n'hésitera pas, s'il s'agit de la société, bien autrement compliquée que la locomotive : il proposera hardiment de faire une loi, c'est-à-dire d'ajouter ou de retrancher un organe nouveau, sans savoir si l'addition ou la suppression proposée facilitera le mouvement ou si elle le dérangera, comme la présence d'un corps étranger à l'organisme humain en dérange les fonctions. On est hardi, parce que la loi, s'appliquant à la vie sociale, dont l'élasticité est très grande, les effets, bons ou mauvais, de l'acte législatif, ne se manifestent pas à l'instant, comme ceux d'un organe métallique dans une machine de bronze et d'acier.

Mais autant une loi semble facile à faire aux esprits superficiels, autant elle semble difficile aux hommes qui réfléchissent. Toute loi est un règlement imposé aux volontés toujours changeantes des individus pour réaliser une conception quelconque de rapports sociaux : elle a donc pour objet de fixer ce que la nature a fait mobile et ne touche que par un côté à ce qu'il y a au monde de plus complexe. Quel législateur pour-

rait être assez éclairé et assez attentif pour prévoir toutes les questions que soulèvera dans la pratique l'application du texte le mieux rédigé? Qui peut embrasser d'un coup d'œil, tout le détail des relations sociales? Lors même qu'on l'aurait embrassé à un moment donné, qui pourrait se flatter d'avoir prévu pour toute la suite des temps, d'avoir pourvu aux besoins que suscite incessamment la transformation incessante de la société et des individus qui la composent?

Il est donc impossible de faire une loi parfaite et il est très difficile d'en faire une bonne. Pour y réussir, il faut que le législateur ait un esprit capable d'embrasser, de distinguer et de combiner un grand nombre de considérations diverses, de prévoir quels effets telle ou telle disposition peut avoir sur la volonté des hommes. Les personnes qui ont l'eprit étendu, patient et attentif sont rares. Il faut en outre que le législateur connaisse bien tout ce qui peut être connu sur la nature de l'homme et des arrangements sociaux, et ceux qui ont acquis cette connaissance par des études sérieuses sont en petit nombre.

Chacun de nous se figure volontiers, dès qu'il voit ou croit voir un abus dans l'organisation de la société, qu'on peut l'éliminer sans peine par une loi improvisée : le plus souvent on se trompe : 1° parce que l'on prend pour un abus ce qui n'en est pas un; — 2° parce que, même dans le cas où l'abus est réel, l'application de la loi causerait des dommages plus grands que l'abus auquel on veut porter remède; — 3° parce qu'on a pas étudié avec soin la portée de la loi et les effets indirects ou de répercussion qu'elle peut avoir.

C'est surtout faute d'études suffisamment approfondies, qu'on a fait plus d'une fois, non seulement de mauvais projets, mais de très mauvaises lois. Nous avons essayé de montrer dans les considérations qui précèdent, combien l'organisation de la société moderne échappait par sa simplicité aux personnes qui n'ont pas pris la peine de l'étudier et combien on était exposé, si l'on tentait d'improviser des lois, à faire

tout autre chose que ce qu'on voulait et même le contraire de ce que l'on voulait.

Mais laissons là le fond et considérons la rédaction des lois seulement. Il faut y apporter un style très simple, très précis et très clair, sans ornements d'aucune sorte. On peut en trouver des modèles dans les écrits des jurisconsultes romains de la bonne époque et dans quelques-unes de nos lois de la Révolution. Il faut en outre que les termes soient compréhensifs et rattachent la loi que l'on rédige à l'ensemble de la législation du pays, soit qu'elle fasse corps avec cet ensemble; soit qu'elle y introduise un nouveau principe, soit qu'elle développe un des principes contradictoires qui se rencontrent dans toute législation, notamment le principe nouveau, toujours plus ou moins mêlé avec quelque principe ancien encore en vigueur.

Deux systèmes peuvent être suivis dans la rédaction des lois : on peut se contenter de l'énonciation, dans les meilleurs termes possibles, des principes généraux de la loi : on peut aussi chercher à prévoir successivement les cas particuliers. Le second système a généralement été préféré et nous le regrettons, non sans reconnaître que des motifs considérables ont causé cette préférence.

En effet, le premier système laisse aux juges et aux administrateurs chargés d'appliquer la loi une grande latitude : s'ils sont éclairés et honnêtes, tant mieux : la loi sera mieux appliquée, sans contredit, parce qu'elle sera vivante en quelque sorte; mais s'ils manquaient de lumière ou de probité? Soit. Examinons un peu le fonctionnement d'une loi très réglementaire, dont les rédacteurs aient voulu tout prévoir. D'abord, quelque peu d'expérience qu'on ait de l'application des lois, on sait que le législateur n'a jamais et n'aura jamais tout prévu. En second lieu, dans les cas même où il croit avoir tout prévu, les espèces se présentent assez souvent sous un aspect tout autre que celui auquel il avait pensé. En troisième lieu, quoi que fasse le rédacteur d'une loi réglementaire, il a

toujours dans l'esprit un cas particulier en vue duquel il rédige chaque disposition et ce cas absorbe souvent son attention à ce point, qu'il perd de vue les cas qui lui ont suggéré d'autres dispositions; si bien que les divers articles de sa rédaction se trouvent quelque fois contradictoires ou tout au moins divergents.

Quant aux administrateurs et aux juges chargés d'appliquer la loi, il est évident que le premier système de rédaction les intéressera davantage, parce qu'il engagera leur responsabilité et les obligera à penser, tandis que le système de rédaction réglementaire leur laissera peu à faire et ne leur suggérera jamais une solution en cas de lacune ou de contradiction. Il est bon que la loi dirige l'administrateur et le juge, mais encore faut-il qu'elle leur laisse une certaine latitude et ne prétende pas les réduire à l'état de machines. L'histoire du droit nous enseigne que la plupart des améliorations qui y ont été introduites sont venues de la jurisprudence : or, il est difficile d'avoir une jurisprudence forte avec une législation réglementaire.

Il serait bon d'éviter aussi, dans la rédaction des lois, le mélange des dispositions de procédure avec les dispositions principales : la définition d'un droit est une chose, la manière de la faire valoir est une autre chose très distincte et d'une importance moindre. Le plus petit inconvénient de ce mélange, trop fréquent dans notre Code civil, est de rendre l'étude du droit plus difficile et un peu rebutante, en portant l'esprit à confondre l'accessoire et l'essentiel.

La question de savoir s'il vaut mieux avoir un Code qu'un droit fondé sur la coutume et la jurisprudence, a longuement occupé les jurisconsultes au commencement du siècle présent. Elle n'a plus guère aujourd'hui qu'un intérêt spéculatif, parce que partout ou à peu près la législation a remplacé ou tend à remplacer la coutume, comme il est inévitable lorsqu'on veut substituer un droit rationnel à un droit traditionnel. Une question aussi grave peut-être, mais qui a été moins discutée et ne

peut guère l'être, est celle de savoir s'il vaut mieux se contenter de lois successivement promulguées par des législateurs différents, avec des visées différentes, ou s'il vaudrait mieux codifier cette législation et réviser de loin en loin les codes eux-mêmes. Cette seconde solution est évidemment la meilleure en principe, mais à une condition : c'est que le législateur chargé de codifier soit plus éclairé que les rédacteurs des lois sur lesquelles il devra travailler et que celui qui révise les codes soit plus éclairé que ceux qui les ont rédigés. Ces conditions ne se rencontrent pas toujours.

Pour obtenir une bonne loi, il est utile qu'elle soit connue en projet, discutée et critiquée par un assez grand nombre de personnes : il n'est pas utile qu'un grand nombre concoure à sa rédaction. Un rédacteur, même très capable, qui ne serait pas contrôlé pourrait commettre des incorrections et des omissions fort graves : une discussion sérieuse est très utile pour éviter cet inconvénient. La participation d'un grand nombre de personnes à la rédaction même de la loi présente un inconvénient plus grave et dont la gravité augmente avec le nombre des législateurs. Alors, en effet, une combinaison législative mûrement discutée et adoptée après réflexion, par des personnes compétentes, peut être et est souvent renversée par un amendement improvisé, sous l'inspiration de vues particulières plus ou moins étroites, par une personne incompétente, mais habile à manier les arguments de sentiment. Il peut arriver aussi que des idées différentes ou même opposées se manifestant au moment de la rédaction, on adopte, de guerre lasse, et par transaction, des rédactions peu intelligibles et d'une interprétation difficile.

Une fois la loi faite, qu'elle soit bonne, médiocre ou mauvaise, il s'agit de l'appliquer et pour l'appliquer, il faut la comprendre.

Les personnes étrangères à l'étude du droit pensent que la rédaction et l'intelligence d'un texte législatif sont choses faciles et aussi faciles tout au moins que la rédaction et l'inter-

prétation d'un contrat commercial. C'est une erreur que la moindre étude dissipe bien vite et qu'atteste le grand nombre des travaux qui ont pour objet l'exposition ou l'interprétation des lois.

Ces travaux sont de deux sortes. Les uns, entrepris par des jurisconsultes spéculatifs, ont pour objet une exposition et une interprétation théorique de telle ou telle partie de la législation, pour l'enseignement. L'ensemble de ces travaux constitue ce qu'on appelle « la doctrine ». Les autres travaux sont entrepris en vue des faits, sur chacune des affaires qui sont présentées devant les juges et sur lesquelles ils sont obligés, par profession, de statuer. Ces interprétations constituent ce qu'on appelle la « jurisprudence ». La doctrine et la jurisprudence remédient incessamment aux obscurités et aux lacunes que l'étude et la pratique de l'application font découvrir dans les textes législatifs.

D'après quels principes doit-on se guider en présence d'un texte obscur ou insuffisant ou dans lequel on rencontre, à côté des lacunes, des répétitions, quelquefois même des contradictions ou apparentes ou positives ? A quel point de vue faut-il se placer[1] ?

Un certain nombre de jurisconsultes aiment à considérer tout texte de loi comme sacré et parfait en lui-même : ils cherchent dans sa lettre un moyen de combler les lacunes, d'éclaircir les obscurités et de dissimuler les contradictions. Partant de là, ils adoptent naturellement la méthode des théologiens, qui argumentaient sur la Bible et sur une tradition plus ou moins authentique. On considérait ainsi les textes de la législation romaine dans nos provinces de droit écrit et si la multitude des coutumes permettait aux jurisconsultes des autres parties de la France d'avoir l'esprit plus libre, ils

[1] Nous ne nous occupons pas ici des règles d'interprétation de détail qui se trouvent énoncées au Digeste, l. Ier, t. III, et reproduites par tous les jurisconsultes avec quelques additions. Il ne s'agit ici que des méthodes.

se sont inclinés sans peine lorsque les textes coutumiers et romains ont été remplacés par le Code civil.

Ce Code a été, dès sa promulgation, l'objet d'une vénération marquée, hors de toute proportion avec sa valeur intrinsèque, et cette vénération a été longtemps intolérante. Elle était née de la satisfaction avec laquelle on voyait disparaître ces multitudes de lois et de jurisprudences différentes dont on avait longtemps souffert. Un seul Code, appuyé par une jurisprudence unique réglée par la Cour de cassation! C'était une amélioration incontestable que l'on considérait volontiers comme la perfection, surtout lorsque l'on rencontrait dans le Code les principes fondamentaux de la société moderne. On oubliait volontiers la légèreté avec laquelle il avait été conçu et rédigé, les restrictions sans nombre qui s'y trouvaient conservées, les articles inutiles en forme de déclarations de doctrine et ceux qui s'appliquaient à des faits sociaux qui avaient cessé d'exister, etc. On avait un Code, un Code unique, cela suffisait et il aurait été vingt fois pire qu'on l'aurait encore acclamé et applaudi.

Aujourd'hui, le temps et les changements qu'il apporte, l'habitude et l'usage du Code ont refroidi ce premier enthousiasme. Toutefois, il en reste encore quelque chose et il ne faudrait peut-être pas chercher bien longtemps pour trouver des juriconsultes graves, qui considèrent le Code comme la « raison écrite », qui professent pour lui la vénération que leurs prédécesseurs avaient pour les Pandectes et pour la Bible.

Ce point de vue nous semble peu favorable à une bonne interprétation de la loi, parce qu'il rétrécit et abaisse l'esprit du jurisconsulte. Chercher dans la lettre même du Code, dans des articles éloignés les uns des autres, et souvent sans lien l'un avec l'autre, l'interprétation des obscurités et la conciliation des contradictions, c'est introduire des solutions de fantaisie, sans fondement sérieux et sans autorité : improviser des théories sur des mots dont on étend ou dont on restreint le sens,

selon les besoins du moment, c'est en quelque sorte torturer et vicier le droit, comme les casuistes, par l'emploi de la même méthode, ont torturé et vicié la morale.

C'est un reproche que l'on peut adresser avec raison à quelques-uns des hommes qui, chez nous, ont travaillé sur la doctrine et se sont fait admirer par une subtilité ingénieuse. Loin d'étudier le texte franchement, avec un esprit libre et de résoudre de leur mieux les difficultés révélées par la pratique, ils ont posé avec soin et séparément, autant qu'ils l'ont pu, chaque mot du texte pour y chercher des difficultés et en imaginer à plaisir. Un texte est-il susceptible de deux, de trois, de quatre interprétations différentes, ils s'y attachent, s'y intéressent, s'y complaisent. S'ils ont inventé une troisième, une quatrième, une cinquième interprétation bien imprévue, à laquelle personne n'ait jamais songé, ils triomphent, ils ont montré qu'ils possédaient, comme disent quelques-uns, l'esprit juridique ; ils ont inventé ce qu'on appelle un « système juridique ». On a dit que cette manière, un peu sophistique et très superficielle d'étudier les textes, était excellente, qu'elle était la meilleure pour « approfondir » cette étude.

Cette opinion nous semble erronée. On ne voit pas clairement en quoi cette subtilité raffinée peut être utile à l'intelligence ou à la pratique du droit. On voit très nettement, au contraire, comment elle peut obscurcir les notions les plus claires et surtout renverser les principes généraux en abusant des termes plus ou moins obscurs, dans lesquels ils ont été énoncés, en les comparant à de vieilles maximes, à des brocards ou proverbes juridiques, aussi peu liés entre eux que les proverbes populaires et en exagérant tel ou tel détail. On peut aller fort loin avec cette subtilité, surtout dans l'étude d'une législation réglementaire, rédigée de telle sorte, qu'un principe semble énoncé en termes particuliers, tandis qu'un détail infime y est énoncé en termes généraux : on peut aller peut-être jusqu'à la connaissance de la législation positive existante, mais jamais on ne saurait la perfectionner.

L'abus de cette méthode d'interprétation peut être reproché surtout à quelques-uns de ceux qui ont écrit sur la doctrine, sans autre préparation que la lecture prolongée des écrits de leurs prédécesseurs, sans autre méditation que celle dont les termes du texte étaient le sujet. Ces hommes, recommandables par leur érudition, mais privés de toute expérience de la vie réelle, ont pris plus d'une fois les mots pour des choses et les choses pour des mots. La jurisprudence pratique a généralement échappé à cette cause d'erreur et s'est plus souvent inspirée d'une opinion publique plus ou moins éclairée, souvent terre à terre, et n'a marché qu'avec une excessive timidité; elle n'a pas commis de grands écarts. Cette jurisprudence est lente dans l'amélioration du droit; mais elle irait d'un pas plus rapide, si l'opinion publique l'exigeait.

On rencontre quelquefois dans la jurisprudence, aussi bien que dans la doctrine, une forme d'argumentation qui semble plausible en premier abord, mais qui est en réalité mauvaise et dangereuse. C'est celle par laquelle on cherche et on invoque, pour interpréter la loi, l'intention du législateur.

Que peut bien être et comment peut-on constater l'intention du législateur?

Une loi est toujours le résultat de la collaboration d'un certain nombre de personnes et ces personnes adoptent souvent une disposition législative avec des vues et des intentions très différentes les unes des autres. On peut invoquer les termes d'un exposé des motifs, d'un rapport, d'un discours, mais ces termes expriment seulement la pensée de celui qui s'en est servi : ils n'expriment pas les pensées souvent différentes ou même opposées de tous ceux qui ont voté la loi. Lorsqu'un amendement improvisé est venu bouleverser toute l'économie d'un projet ou lorsqu'une disposition a été adoptée, de guerre lasse, par transaction, comme prix d'une autre disposition, où est l'intention du législateur?

D'ailleurs, cette intention fût-elle connue, certaine, constatée avec toute l'authenticité possible et même impossible, elle

n'a pas force de loi et ne saurait faire loi à aucun titre. Le législateur n'est ni dieu ni demi-dieu; c'est un homme investi pour un temps d'une fonction souveraine, mais faillible, comme les autres. Le législateur est même plus exposé à l'erreur, parce que son métier est très difficile, parce qu'il y est lui-même bien souvent peu préparé et parce qu'il n'est pas responsable des erreurs qu'il peut commettre. Si la loi est respectable, c'est parce qu'il faut une règle et que la loi est la règle obtenue par des procédés qui, jugés les meilleurs, ont eu l'assentiment de tous; ce n'est pas du tout parce qu'elle exprime l'intention temporaire et changeante du législateur. Combien de fois d'ailleurs le législateur s'est-il trompé en édictant des dispositions dont l'effet a été tout autre que celui qu'il avait en vue, ou même tout à fait contraire! Combien de fois une loi inspirée par des intentions excellentes a eu de mauvais effets, tandis qu'une loi inspirée par des intentions tout autres donnait des résultats utiles! Une histoire comparée des intentions du législateur et de l'effet des lois serait bien piquante et bien instructive.

Les observations qui précèdent s'appliquent à l'interprétation des lois contemporaines, de celles qui datent d'hier. S'il s'agit d'interpréter des lois anciennes nous rencontrons des objections bien autrement graves contre l'intention du législateur invoquée comme autorité légale. Lorsque ces lois ont été rédigées, le législateur et ses contemporains étaient sous l'empire de certaines idées et en présence de certains faits sociaux; depuis cette époque il est survenu d'autres idées, d'autres habitudes, d'autres intérêts, des pouvoirs politiques d'un autre caractère. Qui songerait à interpréter aujourd'hui les lois et décrets du premier empire, relatifs aux cultes, par l'intention du législateur? Qui pourrait interpréter par la même intention certaines dispositions du Code civil rédigées à une époque où la propriété mobilière n'avait pas le centième de l'importance qu'elle a aujourd'hui? Et quand il s'agit d'appliquer aux chemins de fer un édit de 1607!

Si nous remontons plus haut dans l'histoire du droit et jusqu'à ses origines, nous constatons sans peine que les lois si nombreuses qui, dans le cours des siècles, ont déterminé le caractère et les limites de la propriété privée ont été conçues, rédigées et acceptées par des hommes qui ignoraient la théorie et la raison d'être de cette propriété. Ils avaient même parfois sur cette matière des idées qui nous semblent fort étranges[1]. Cependant, c'est sous l'empire de ces lois et par leur influence que la propriété privée est née, a grandi peu à peu, et s'est enfin dégagée sous une forme que les législateurs de la haute antiquité n'avaient pas soupçonnée. Ce résultat aurait-il pu être obtenu si l'intention des législateurs eût été connue et si on avait interprété les lois suivant cette intention? Non. L'intention du législateur est inspirée par l'état social en vue duquel il travaille lorsque cet état a changé, il n'y a plus et ne peut plus y avoir d'intention du législateur.

Est-ce à dire que, comme quelques personnes l'ont pensé, on doive abandonner, comme inutile, l'étude des textes anciens, et suivre dans l'étude le cours de la jurisprudence contemporaine? En aucune façon. Un praticien vulgaire peut procéder ainsi et réussir dans sa pratique. Mais celui qui veut mériter le nom de jurisconsulte ne saurait se contenter de si peu. Il étudiera longtemps et avec attention ces textes comme des documents historiques très instructifs dans lesquels seulement il peut acquérir l'intelligence du droit et de ses variations. Ceux du droit romain auront pour lui un intérêt spécial, parce qu'ils sont le recueil de toutes les notions juridiques du monde gréco-romain et parce que, après un retour offensif de la barbarie et des coutumes antérieures à ce droit, toutes les législations modernes lui ont fait des emprunts tels qu'on peut le considérer comme leur fondement. Ces textes sont les plus importants des documents à étudier pour qui veut comprendre comment naît le droit, comment il s'améliore et se transforme par le progrès des idées et de la civilisation.

[1] V. Fustel de Coulanges, *La Cité antique*.

En fait, il convient que la législation, lorsqu'elle est tolérable, ait une certaine stabilité. Cependant le société change et il est rare que le législateur ancien ait eu des vues assez élevées et assez larges, pour que des besoins nouveaux n'amènent pas, ou de nouvelles lois, ou une interprétation nouvelle des lois anciennes. Le plus souvent, c'est la jurisprudence qui, peu à peu, renouvelle et complète les lois, comme nous le montre l'histoire entière du droit. C'est pour cela qu'il importe d'avoir des jurisconsultes éclairés, dont l'intelligence ouverte et large soit législative, si l'on peut s'exprimer ainsi, capables d'interpréter les textes, non par des rapprochements forcés ou par des inventions plus ou moins subtiles, ou par des recherches sur l'intention du législateur, mais par des considérations dignes du législateur.

La véritable règle d'une bonne interprétation des lois doit être tirée d'une étude approfondie des principes de la législation moderne, car c'est dans le sens de ces principes que doivent être résolues toutes les questions dans lesquelles on trouve le texte obscur ou insuffisant. Au lieu de chercher quelle a été autrefois l'intention du législateur, il faut chercher celle qu'il devrait avoir en face de la difficulté qui se présente aujourd'hui. Les principes généraux doivent être, si l'on peut ainsi dire, la conscience de l'homme chargé d'appliquer la loi, qu'il doit l'interpréter avec fermeté, suivant cette conscience. Telle est la règle d'une bonne interprétation des lois. C'est la plus respectueuse pour le législateur, puisqu'elle suppose qu'il a toujours voulu le bien, qu'il l'a voulu avec prévoyance et bon sens.

Seulement, pour que cette règle fût bien appliquée, il faudrait que le droit fût étudié, non davantage, mais autrement qu'il ne l'a été depuis le Code civil. Il faudrait qu'on étudiât d'abord tout ce qui peut être connu des lois naturelles qui régissent les sociétés humaines, lois sur lesquelles sont fondés les principes même de notre droit positif. Il faudrait qu'on étudiât ensuite très sérieusement l'histoire des législations et de

la formation successive des idées juridiques, et qu'on apprît à considérer les lois en vigueur, non comme l'expression d'une pensée divine, mais comme des productions historiques respectables sans superstition. Il arriverait peut-être alors que, sans prendre avec la loi les libertés que prenait le préteur romain, la jurisprudence s'affranchirait un peu plus de la doctrine actuelle et rendrait des services plus grands.

CHAPITRE XI.

DE LA MORALE ET PLUS PARTICULIÈREMENT DE LA MORALE CIVIQUE.

§ 1er. — Introduction.

Le droit et la morale sont attachés l'un à l'autre par des liens étroits et on n'admettra jamais qu'un jurisconsulte puisse être digne de ce nom s'il ignore la morale. Il importe d'autant plus d'appeler sur elle l'attention du lecteur, que jamais peut-être depuis deux mille ans, cet art si important n'a été plus négligé qu'aujourd'hui. Les prêtres, autrefois chargés de l'enseigner, ne s'en occupent guère et nulle part, jusqu'à ces dernières années, on ne trouvait la morale sur les nombreux programmes de notre enseignement public. La plupart de nos contemporains semblent penser que la morale est connue et bien connue de tous, dès le premier âge, si bien que quelques écrivains prétendent l'enseigner par un simple appel à la conscience, ce qui est une erreur manifeste. En effet, la conscience de chacun de nous est formée par le premier enseignement et modifiée par l'enseignement de l'expérience pendant tout le cours de la vie. La conscience de chacun est donc un produit de la tradition familiale ou nationale, plus ou moins modifié par l'expérience, par l'habitude et, chez un petit nombre, l'élite, par un travail personnel réfléchi.

Nous n'avons ainsi qu'une morale traditionnelle et empi-

rique sans principes bien arrêtés, qui n'a été l'objet, depuis les derniers efforts de la philosophie grecque, de presque aucun travail d'ensemble digne de mémoire, bien que la plupart des philosophes modernes s'en soient occupés[1]. Cependant depuis le commencement de l'ère chrétienne, la société a subi des changements considérales et il n'est pas possible que la morale dont se sont contentés les hommes de ce temps, satisfasse aux besoins des hommes d'aujourd'hui. Encore n'avons nous plus la morale de nos lointains ancêtres : les casuistes ont altéré celle que cultivait autrefois la confession[2], et si les philosophes ont discuté les principes jusqu'à la subtilité, ils ont trop négligé la pratique. Or, comme l'a très justement remarqué l'abbé Fleury, s'il y a quelque chose au monde qui soit essentiellement pratique, c'est la morale.

Depuis que la morale civique est entrée dans nos programmes d'enseignement, on a publié un assez grand nombre de petits traités, dont plusieurs ont pour auteurs des écrivains distingués à divers titres. Ceux que j'ai lus ne me semblent pas avoir atteint le but : ils se rattachent trop étroitement à la tradition : on y trouve toutes les lacunes et quelques-unes des erreurs de la morale traditionnelle, une indécision bien naturelle chez celui qui vient fouler un peu à l'aventure un terrain inexploré.

§ 2. — **Morale et religion.**

Pour expliquer ce phénomène historique, aussi étrange que remarquable, il nous faut aborder une question très délicate plusieurs fois controversée et plus souvent tranchée sans discussion : celle de savoir jusqu'à quel point la morale dépend d'un dogme religieux ou philosophique. C'est en effet la crainte

[1] Rappelons cependant quelques pensées de Pascal et surtout les études de Vauvenargues.

[2] Ceux qui ont écrit pour les séminaires des traités de théologie morale ont rétrogradé sous l'influence des casuistes.

causée par cette question qui a détourné plus d'un penseur de l'étude détaillée des préceptes de la morale. Ils n'ont pas voulu arrêter leur pensée sur des règles, énoncées depuis des siècles, qu'ils supposaient connues de tous. La plupart des hommes considèrent depuis bien longtemps, et un grand nombre considèrent encore aujourd'hui ces préceptes comme inséparables de la religion, fixes et invariables.

Nous avons déjà constaté que ces principes naissaient de l'opinion, que nous avons appelée le pouvoir spirituel et qu'ils étaient assujettis à la loi du progrès. Si nous avons réussi dans l'exposition qui précède, la question est tranchée. Nous devons cependant examiner en face et de plus près, l'opinion contraire à la nôtre.

On nous dit hardiment : « point de société, point de morale sans religion et point de religion hors du catholicisme ! » Écartons cette dernière affirmation, qui est contredite par toute l'histoire, et examinons la première. Est-il vrai que la société ne soit pas possible sans religion ? Admettons, si on le désire, que la société contemporaine ait une religion et que toutes les socétés dont nous avons ouï parler aient été ou soient dans le même cas. C'est faire assurément une concession bien large et un peu bénévole : mais elle est faite. Quest-ce qu'une religion ? C'est sans doute un ensemble de croyances relatives à l'origine et à la fin de l'univers et de l'homme, croyances auxquelles se rattache plus ou moins étroitement un ensemble de préceptes pour la conduite de la vie. Les opinions constituent le dogme et les préceptes constituent la morale.

Considérons d'abord le dogme. Il se compose d'opinions relatives à des matières dont l'étude n'est accessible qu'à un petit nombre d'esprits cultivés, ou d'affirmations que l'on déclare incompréhensibles et qui le sont. Ni les opinions passées en dogme, ni les mystères n'ont jamais eu beaucoup de prise sur les âmes. On a pu, par divers moyens, faire répéter à des millions d'êtres humains, les mêmes formules verbales : on n'a pu faire que ces formules présentassent le même sens à

un grand nombre d'intelligences inégales, inégalement cultivées: chacun a compris ce qu'il était capable de comprendre, et rien au delà. Lorsqu'il est devenu dangereux de discuter, on s'est tu, d'abord pour cacher ce qu'on pensait, puis, le grand nombre a cessé de penser, particulièrement sur ce que les prêtres déclaraient inintelligible.

Mais il n'est pas facile de maintenir les esprits dans l'inertie : les peuples ont donc imaginé des drames légendaires plus ou moins rattachés au dogme : ils ne raisonnaient plus, mais imaginaient au point de créer tout un monde de personnages toujours occupés, pour le bien ou pour le mal, de la vie des hommes et exerçant sur elle une influence. Au milieu de toutes ces puissances amies et ennemies, que devenait la morale? Que devenait-elle au milieu d'une société civile vouée à la violence, à l'ignorance, à la barbarie?

Lorsque l'on parle de morale, il faut distinguer avec soin la morale professée de la morale pratiquée. La première est pour le discours, pour les autres; la seconde est pour nous-mêmes et se montre par les actes : c'est la seule qui ait une réalité. La morale professée a toujours eu une sanction dans le dogme et chez nous une sanction que l'on peut qualifier de «judiciaire». Si les peuples ont cru sincèrement au dogme, la morale pratiquée a dû se rapprocher beaucoup de la morale professée. Écoutez les témoignages de l'histoire sous toutes leurs formes, récits graves ou légers, de faits réels et de faits imaginaires, histoire ou chronique, romans, fabliaux, contes ou chansons, vous verrez partout considérer la vie comme indépendante de la morale, et celle-ci oubliée ou traitée comme les préceptes d'un pédagogue ignorant, pédant et maussade, justement en butte aux espiègleries des enfants.

Donc, et à examiner les faits sérieusement, sans parti pris, la morale professée n'a eu d'influence que sur un petit nombre d'individus. Les puissants n'ont jamais tenu compte de ses préceptes : les multitudes, ou ne les ont pas compris, ou n'y ont plus songé. Voilà un résultat qui nous semble absolument

constaté, pour toute personne un peu versée dans l'étude de l'histoire et qui a réfléchi.

Il ne nous semble pas moins incontestable que la morale pratiquée a fait des progrès. C'est par elle, par exemple, pour ne parler que de la France, que la puissance royale s'est rendue populaire par la répression du brigandage et l'extinction des guerres féodales. Les relations entre les hommes sont devenues plus sûres, les contrats mieux observés, etc. Seulement le progrès a été le résultat, non de l'enseignement proprement dit, mais de besoins sociaux mieux sentis et plus éclairés. L'enseignement lui-même est demeuré lettre morte, même pour ceux qui étaient chargés de le donner. Il ne semblait avoir un peu de puissance que sur les points où il se trouvait renforcé par l'opinion générale permanente, par le pouvoir spirituel.

Jamais, ce nous semble, ce que l'on appelle la « sanction » par excellence tirée des conditions de l'autre vie n'a été sentie, si ce n'est par un petit nombre de personnes et par les affaiblis, vieillards et mourants, auprès desquels on en a largement abusé, contre toute morale et toute décence.

Considérant, en fait, l'histoire du passé et du présent à ce point de vue, nous n'hésitons pas à croire qu'une société humaine peut très bien vivre et se développer, sinon sans religion, au moins sans dogme invariable, sans ministres payés et sans culte officiel.

Quant à la religion, il en existe toujours une, je ne dirai pas naturellement, mais nécessairement. En tout temps, en effet, les hommes ont une opinion sur la constitution de l'univers et sur leur destinée. C'est là ce que désignait le mot *dogme* dans la philosophie grecque et c'est encore le dogme, par excellence. En tout temps aussi les hommes ont une morale. Comme la réunion du dogme et de la morale constitue la religion, il y a nécessairement toujours une religion, plus ou moins bonne, plus ou moins acceptée et éclairée.

Cette religion existe chez nous et chez toutes les nations de

notre groupe; elle existe aussi chez des peuples appartenant à des groupes différents, mais là, elle est sensiblement autre, dans le dogme et dans la morale.

Ne nous occupons que du groupe auquel nous appartenons.

Dans ce groupe, le dogme est constitué par l'ensemble des croyances de la science, la morale, par l'opinion publique sur les rapports que les hommes doivent avoir les uns avec les autres. L'ensemble du dogme et de la morale constitue la religion — « Et la sanction, nous dit-on, et la sanction! Vous oubliez la sanction! Qu'est-ce qu'une morale dépourvue de la sanction des récompenses et des peines de l'autre vie? » Arrêtons-nous un peu. Voilà deux hommes qui vont se battre en duel sérieusement. Ces deux hommes sont-ils animés par les calculs de l'intérêt personnel? Il serait difficile de le soutenir. Sont-ils poussés au meurtre l'un de l'autre par les nécessités de la défense? Non. Ils ont vécu côte à côte en bonne intelligence pendant des années. Sont-ils approuvés et excités par les théologiens? Les théologiens les damnent. Par les moralistes? Les moralistes les blâment. Par les législateurs? Les législateurs les condamnent. Sont-ils emportés par un accès soudain de passion guerrière? Pas du tout. Ils sont de sang-froid, estiment probablement qu'ils font une sottise et, si un sentiment les domine, c'est l'inquiétude, peut-être la peur, et ils vont se battre pour montrer qu'ils n'ont pas peur! Quelle est la puissance extérieure et coërcitive qui les pousse, qui les force à se couper la gorge? Le point d'honneur, l'opinion de la société dans laquelle ils ont vécu. Voilà une sanction. Dans l'exemple que nous avons pris, cette sanction s'applique à un acte mauvais, mais qui nous montre bien l'énergie que l'opinion peut atteindre.

Cette énergie est moins grande et surtout moins apparente dans une multitude d'actes humains, mais elle se fait sentir avec force en présence du meurtre, du vol, de tous les crimes bien universellement reconnus : elle est plus faible lorsque les manquements sont moindres ou plus discutables. Il est re-

marquable que l'exercice de la répression judiciaire rend l'opinion moins apparente, précisément parce qu'il la satisfait. Peut-être en est-il de même d'une prédication officielle. On se désintéresse de la morale en voyant des hommes chargés de l'enseigner et de la connaître mieux que vous, avec lesquels on n'est même pas admis à discuter. On entend leurs discours : on en prend et on en laisse, suivant la locution vulgaire et on va en son particulier, sans rien dire, suivant sa fantaisie propre ou le sentiment des personnes que l'on fréquente. Ce sont de mauvaises conditions pour la constitution d'une forte opinion publique.

Elle n'en est pas moins la vraie, la seule sanction de la morale pratiquée, et elle peut devenir beaucoup plus forte par l'enseignement mutuel de tous par tous.

N'insistons pas sur cette matière, déjà traitée, qui exigerait encore des développements trop longs un peu hors de notre sujet et revenons à la morale[1], plus spécialement à la morale civique.

§ 3. — De la morale civique. — Devoirs économiques.

Il semble que la morale tout entière soit comprise sous ce nom et nous croyons que cela devrait être, car toutes les qualités que l'on demande à l'homme de bien, au citoyen de l'univers, doivent être demandées au citoyen français. Si on semble penser autrement, cela tient à ce qu'on est encore sous l'empire d'une morale commandée, en dehors de laquelle se trouverait la morale civique. Il y a là une erreur : la morale civique est une partie de la morale générale et nullement une morale distincte. C'est la partie qui se rapporte aux devoirs de l'homme considéré comme citoyen participant à la vie de la nation.

Vivre de son travail ou gagner sa vie est le premier devoir

[1] V. pour la morale générale mon *Précis de morale rationnelle*.

d'un citoyen : c'est celui que remplit le plus grand nombre des hommes. Il faut, pour s'en acquitter, être capable de travail, chercher sans cesse l'emploi de ce travail, faire face aux variations des marchés, aux accidents de toute sorte, soutenir avec fermeté la lutte pour la vie en concurrence avec tous, inventer, se retourner : il y a dans l'accomplissement de ce devoir des moments difficiles, mais il ne faut jamais désespérer, car l'extrême besoin fait trouver à l'homme des ressources auxquelles il n'aurait jamais songé et qu'il eût été incapable de découvrir dans une vie tranquille. La lutte pour la vie, imposée par la nature, est de tous les jours, de toutes les heures : c'est une lutte sans repos dans laquelle l'homme est souvent aussi exposé que sur le champ de bataille le plus meurtrier, mais dans laquelle il doit combattre avec la même énergie que sur le champ de bataille, jusqu'à la mort.

Dans cette lutte, le citoyen ne doit compter sur le secours gratuit d'aucun autre, parce qu'aucun autre ne lui doit rien au delà de ce qu'il paie de son travail.

Encore moins peut-il invoquer le secours de l'État ou de la société. Si le gouvernement voulait le secourir au nom de l'État, il ne le pourrait qu'en prélevant le secours sur les fonds perçus par contrainte sur les autres citoyens, et affectés à une destination tout autre, au maintien de l'ordre, de la justice et de la paix. Il y aurait plus d'injustice encore à réclamer une réorganisation sociale. L'organisation actuelle est le résultat du travail des nombreuses générations qui nous ont précédés pour améliorer de leur mieux la condition primitive du genre humain. Que peut réclamer contre ce travail l'individu né d'hier, qui n'y a pris aucune part, qui ne s'est pas même donné la peine d'étudier l'organisation sociale dans laquelle il vit et dans laquelle il se montre incapable de comprendre son rôle, de remplir son premier devoir? Qu'il soumette ses propositions de réforme à l'opinion publique, c'est son droit : mais qu'il les formule comme des ordres infaillibles et prétende les imposer par la violence, sans discussion ! voilà une

prétention monstrueuse, qui serait révoltante si elle n'était ridicule.

Quelque désir qu'on ait de restreindre la morale civique, il n'est pas facile de n'y pas retenir un grand nombre de préceptes qui appartiennent aussi à la morale générale : ce sont ceux qui se rattachent le plus étroitement aux arrangements sociaux, en dehors de la forme et de l'action du gouvernement. Il faut que le citoyen, alors même qu'il est le plus indépendant de cette action, coordonne son activité avec celle d'un gouvernement normal.

Essayons d'exposer brièvement, sous la forme de préceptes concis, les principaux devoir du citoyen considéré comme tel.

Vis de ton travail, soit en employant ton effort intellectuel et musculaire à l'acquisition des objets nécessaires à la satisfaction de tes besoins, soit en t'appliquant à la conservation des capitaux acquis par ton travail ou transmis légalement par don, succession ou testament.

Quand tu vends, achètes, échanges, soit des services, soit des marchandises, par des contrats légitimes, et que tu tires de là une rémunération qui suffit à tes besoins, tu vis de ton travail, rémunéré au jugement de celui auquel tu en cèdes les fruits. Ce jugement mesure la rémunération qui t'appartient et au delà de laquelle tu ne peux légitimement rien prétendre. Si tu trouves ta rémunération insuffisante, réduis tes besoins; ou fournis, dans ta collaboration avec les autres hommes, des services qui vaillent davantage.

Vis de ton travail : c'est la condition imposée par la nature au genre humain. Tu ne peux te soustraire à cette condition qu'en vivant du travail d'autrui et tu n'as aucun droit sur le travail d'autrui.

Vis de ton travail, c'est la seule condition à laquelle tu puisses mener une vie digne et indépendante. Tant que tu vis des biens de ta famille, tu es un mineur, quel que soit ton âge : tu n'a pas conquis la vraie majorité, la majorité économique. Si tu vis du bien d'autrui, obtenu par des flatteries, tu

es un parasite; si tu l'obtiens par des sollicitations et des plaintes, tu es un mendiant ; si tu l'obtiens par fraude, tu es un escroc; si tu l'obtiens par violence, tu es un voleur.

La société ne subsiste que par ceux qui ne sont ni parasites, ni mendiants, ni escrocs, ni voleurs, par ceux qui vivent de l'exercice d'une profession légitime : eux seuls sont les vrais citoyens.

L'homme qui ne peut soutenir la lutte n'a rien à espérer légitimement au delà des secours affectés à son usage par la volonté libre des particuliers, sans y avoir d'ailleurs aucun droit personnel.

Le bon citoyen ne demande au gouvernement que la sécurité pour sa personne, pour la possession de ses biens et la liberté de son travail. C'est à son effort propre, isolé ou combiné volontairement avec celui des autres individus, qu'il demande tout le reste.

Le citoyen doit tous les services publics que la patrie et les lois réclament de lui, notamment l'impôt et le service militaire : il remplit ses devoirs de contribuable et de soldat, comme tous les autres, simplement, franchement, dans toute leur étendue.

Le citoyen doit obéissance aux lois, parce que la société ne peut se maintenir sans règles, et que les lois, fussent-elles mauvaises dans son opinion, sont les règles les meilleures que le législateur ait su trouver. Le citoyen est plus étroitement tenu d'obéir aux lois que les lois elles-mêmes l'appellent à concourir à leur formation et à leur amélioration.

Tels sont les devoirs du citoyen considéré comme homme privé. Ils sont assez généralement remplis, même par ceux qui ne les comprennent guère. En effet, dans les fonctions de l'agriculture, du commerce et de l'industrie, le devoir se confond presque toujours avec les inspirations de l'intérêt personnel bien entendu. Pour le reste, les lois qui définissent le devoir en imposent l'accomplissement, même par la contrainte. Toutefois, dans l'exécution de ces lois, et il y a toujours une

grande différence entre celui qui remplit son devoir par force, comme un esclave, et celui qui le remplit avec une volonté libre, par conviction, comme un citoyen. Quant au devoir de ne demander rien d'injuste au gouvernement, il ne semble, quoique très certain, ni connu, ni même soupçonné par un trop grand nombre de personnes.

§ 4. — Du patriotisme.

Ici, nous devons faire une digression pour considérer spécialement le sentiment qui anime toute morale civique, le patriotisme.

Le patriotisme est l'amour de la patrie, du groupe humain auquel nous appartenons.

Ce sentiment né dans les luttes soutenues par notre groupe contre les autres groupes humains, a été inspiré par les nécessités de l'attaque et de la défense. L'homme qui en est animé désire que sa patrie soit aussi grande et aussi forte que possible : il désire donc pour elle toutes les conditions de la grandeur et de la force, notamment : la plus grande union possible des citoyens, — l'enseignement le plus élevé, — la richesse la plus grande et la population la plus nombreuse possible.

Le patriotisme vulgaire s'imagine que la prospérité de son pays ne peut être obtenue qu'aux dépens des autres, comme on a cru longtemps qu'entre particuliers « le profit de l'un était le dommage de l'autre ». C'est une idée ancienne et fausse, vingt fois réfutée, mais bien difficile à effacer de l'esprit des hommes : elle n'est pas plus vraie des peuples que des individus : ils travaillent les uns et les autres à une œuvre d'intérêt commun et ne se combattent que sous l'empire d'une erreur suggérée par une cupidité injuste ou par un amour-propre insensé.

Le patriotisme de l'homme civilisé est un sentiment plus haut et plus large. Il aime le groupe auquel il appartient,

cherche comment il pourrait le fortifier, le perfectionner, le rendre estimable et respectable entre les groupes humains et n'a pour ceux-ci qu'une haine purement défensive. Il peut se défier de leurs gouvernements, prendre des mesures de précaution contre leurs manœuvres et leurs surprises; il peut aussi se défier des individus étrangers animés du patriotisme étroit et vulgaire, sans chercher les moyens de leur nuire au delà de la défense légitime.

Ce patriotisme, qui est le vrai, porte avec vigilance une partie de son attention à l'extérieur. Il accepte quelquefois la guerre comme un malheur inévitable et se soumet courageusement aux sacrifices qu'elle impose : mais il porte plus volontiers et plus largement son attention à l'intérieur, désirant avec ardeur voir la patrie forte et grande, s'élevant par ses efforts, aidés au besoin de ceux des autres, dans la civilisation, au-dessus des groupes concurrents, sans tenter d'abaisser aucun de ceux-ci ou de leur nuire en quoi que ce soit. Il s'applique à chercher où est et en quoi consiste la justice, qui conserve la paix entre les citoyens et laisse à chacun d'eux le plus de temps et de forces disponibles pour s'occuper de son bonheur : il cherchera quelles sont les idées les plus justes, les plus conformes à la nature, pour les choisir, les propager, les enseigner au besoin; il travaillera à l'avancement des sciences où des arts utiles, non seulement pour la satisfaction directe des besoins matériels, mais pour le perfectionnement de la sociabilité, comme la politique, la morale et le droit.

Dans la conception de ces arts et dans leurs applications, le patriotisme ne cherche jamais la prédominance d'un intérêt particulier, collectif ou privé, il cherche l'intérêt général, l'intérêt de la patrie : il ne saurait considérer la vie politique d'un pays comme la lutte des intérêts privés les uns contre les autres; il sait trop bien que cette lutte conduit au groupement de ces intérêts, à la formation des clientèles et des coteries, qui font perdre de vue aux personnes qui s'y engagent

l'intérêt supérieur de la patrie : il sait trop que la formation de ces coteries et de ces clientèles prépare et précipite la ruine de l'État.

Telles sont les tendances du vrai patriotisme, du patriotisme éclairé. Mais à côté de ce patriotisme, il en a un autre, déjà mentionné, celui des ignorants.

Comme le groupe humain auquel nous appartenons est placé à côté et en face d'autres groupes, il s'est trouvé et peut se trouver dans le cours de son existence en conflit avec eux, ou même en lutte acharnée pendant des périodes de temps plus ou moins longues. De ces luttes naissent des haines collectives, qui font considérer comme des ennemis permanents les hommes qui appartiennent aux groupes rivaux du nôtre. Ces haines sont même, en certains pays, fomentées et nourries par l'enseignement public. Ceux qui donnent cette direction à l'enseignement public ne sont pas des patriotes : ce sont des criminels, ennemis du genre humain [1].

Par cela même qu'il est exclusif, le patriotisme a un côté haineux. La plupart des hommes ne le considèrent que par ce côté; ils désirent que leur groupe soit plus puissant que les groupes rivaux, même par l'abaissement de ceux-ci, qu'ils haïssent plus qu'ils n'aiment le leur. C'est l'envie portée dans les sentiments de nation à nation. Chez tous les peuples, les historiens nationaux ont souvent été aveuglés par ce patriotisme et l'ont transmis à leurs lecteurs. C'était un moyen de succès, car les peuples aiment à être flattés tout comme les particuliers : ils admirent volontiers l'historien qui montre leurs qualités et dissimule leurs défauts, qui amplifie leurs succès et les attribue au mérite, qui atténue leurs revers et

[1] Les haines collectives soutenues, lors même qu'elles prennent le nom de patriotisme, de zèle religieux, ou tout autre, sont toujours absurdes et injustes, parce qu'elles nous font haïr des hommes que nous n'avons aucun motif de haïr et dont un certain nombre sont tels que nous devrions les aimer, les estimer, et même les honorer. Ces haines collectives sont un des grands moyens de tromper les hommes et de les soumettre à la domination d'autrui; elles ne conviennent qu'aux esprits étroits et aux cœurs bas.

les attribue à la fortune. Ils trouvent que cet historien a du patriotisme.

Il y a des gens qui se font du patriotisme une profession en joignant des paroles de haine à une prédication salutaire de la vigilance. La prédication peut être conforme à l'intérêt de la patrie ; les paroles de haine ne peuvent servir que des intérêts privés qui lui sont opposés.

Le patriotisme consiste donc principalement à défendre, devant l'opinion et dans l'exercice de toutes les fonctions qui se rattachent à la vie publique, la justice et la discipline sociale, toutes les forces qui tendent au maintien de la paix, de la concorde, du bon état de la défense au dedans et au dehors et à lutter avec fermeté contre toutes les forces contraires.

Il y a des semblants de patriotisme dont l'influence est souvent trop grande sur les peuples et que le vrai patriotisme doit combattre avec soin. Nous n'en citerons que deux, entre un bien plus grand nombre : — Le premier consiste à entretenir les citoyens de flatteries collectives afin de recueillir leurs applaudissements et leurs suffrages. On vante leurs inclinations, leurs désirs, leurs faiblesses et même leurs vices ; on exprime une admiration sans bornes pour toutes les institutions, pour tous les actes collectifs du groupe, que l'on considère comme impeccable et absolument supérieur aux autres. Il n'est pas besoin de dire combien ces flatteries adressées aux peuples, à ceux surtout qui vivent de la vie publique, sont dangereuses et propres à inspirer les plus folles résolutions. Les peuples, comme les individus, ont besoin, s'ils veulent vivre, de s'observer sans cesse, de s'appliquer plutôt à l'étude et à la correction de leurs défauts qu'à l'admiration des qualités qu'ils peuvent avoir. Le rôle d'un vieillard riche et de peu de cervelle qui se laisse duper par les flatteries provoque au théâtre, depuis bien des siècles, la risée des spectateurs : une multitude pauvre qui se laisse duper par les mêmes moyens n'est pas moins ridicule. — Le vulgaire donne le nom de patriote au flatteur et le refuse à qui lui dit la vérité. En cela il com-

met une erreur habituelle aux rois, mais n'en est pas moins grossière et dangereuse.

On invoque aussi le patriotisme pour demander protection contre la concurrence commerciale des étrangers. On réclame à grands cris l'exclusion, ou à peu près, des marchandises étrangères, pour défendre le compatriote. Les mesures que l'on indique sont-elles dirigées contre l'étranger? Pas du tout. Elles sont dirigées contre le compatriote auquel elles font payer plus cher, au profit du protégé, les marchandises qu'il aurait pu obtenir à plus bas prix de l'étranger. Le patriotisme n'est, en ce cas et en bien d'autres, qu'un mot employé pour tromper l'opinion publique, un masque spécieux pour couvrir des desseins inavouables : on s'en sert pour le boniment, afin de détourner l'attention de la galerie du tour par lequel on s'approprie le bien d'autrui.

Le patriotisme, comme toutes les vertus, n'aime pas à s'afficher. Chaque fois qu'on l'entend invoquer à grands cris, il faut se défier et prendre garde à un piège.

La prédominance des intérêts privés et l'absence de patriotisme constituent la corruption des mœurs politiques. On attribue souvent la décadence et la chute des États au relâchement dans les relations sexuelles, que l'on qualifie de « corruption des mœurs ». Que cette corruption accompagne l'autre parfois et même très souvent, on ne peut le contester; mais ce n'est pas elle qui cause la décadence et la ruine de l'État : c'est l'absence de patriotisme, l'indifférence pour la chose publique et l'âpreté fiévreuse des intérêts privés, se disputant la possession du pouvoir politique pour l'exploiter à leur profit.

Cela ne veut pas dire qu'il soit nécessaire à la prospérité de l'État que la vie politique y soit calme. Il y a bien des manières de comprendre l'intérêt public et entre ceux mêmes qui le comprennent de la même manière, il y a de grandes différences d'opinion sur les conditions d'application. De là, la formation des vrais partis politiques et la lutte à laquelle ils se livrent, lutte très utile et très légitime, lorsqu'elle est loyale,

franche et dominée par un sentiment commun à tous : « la patrie avant tout ».

§ 5. — Des devoirs souverains généraux.

Passons maintenant à l'étude de devoirs moins compris que ceux dont nous avons parlé jusqu'ici et qui n'ont qu'une sanction purement morale, à l'étude des devoirs souverains.

Le premier et le plus élevé est celui que toute personne en âge de raison doit observer lorsqu'elle concourt à la formation du pouvoir spirituel, de l'opinion souveraine qui mène le monde. Ce n'est point là un devoir qui s'impose aux citoyens seulement, puisque toute personne en âge de raison, homme ou femme, concourt à la formation de l'opinion, non seulement dans le groupe auquel il appartient, dans sa patrie, mais dans le monde civilisé, ou même dans le monde entier. C'est l'opinion qui crée, conserve ou détruit les lois positives et les lois morales, qui élève, maintient ou renverse les gouvernements et les nations elles-mêmes.

Cette opinion souveraine, les hommes ont souvent essayé de la fixer par des formules et des rites invariables, sous le nom de « religion ». Ils n'y ont jamais réussi, parce que la nature de l'homme s'y oppose absolument. On a pu changer le nom et la forme de la religion : on n'a jamais pu empêcher qu'il ne restât dans la religion nouvelle bien des parties de l'ancienne, ni que celle-ci produisît dans son développement des branches diverses, sous toute sorte de noms et de déguisements, ni qu'elle changeât et se modifiât dans le tronc principal, tout en observant le même culte et en conservant les mêmes rites. Les persécutions, les violences, les crimes de toute sorte qui ont été commis pour établir et conserver l'unité de religion ou pour la rétablir, n'ont pas empêché la nature de maintenir l'opinion qui mène le monde d'être variable et progressive.

Aujourd'hui l'opinion des peuples civilisés exige que tous

les cultes soient libres, en d'autres termes, que le pouvoir civil ou gouvernement demeure indifférent aux cultes, dont aucun ne saurait intéresser tous les citoyens, en tant que citoyens. Les cultes ne sont, en définitive, que l'accessoire de la religion : si un trop grand nombre de personnes y voient l'essentiel, elles se trompent et l'opinion souveraine ne doit pas partager cette erreur.

L'essentiel de la religion, ce qui importe à tous les citoyens et à l'État, c'est la morale. L'étude, l'observation et la culture de la morale, voilà la religion qui intéresse l'État et tous les citoyens.

Un trop grand nombre de personnes croient que l'essentiel de la religion est le dogme et elles l'affirment, même en présence de la diversité des dogmes, tandis que quelques autres, en moins grand nombre, essaient de formuler un dogme métaphysique universel. Nous croyons que les uns et les autres se trompent. Le dogme résulte des conclusions « démontrées » de la science du temps : il varie avec cette science et la suit dans ses progrès, sans l'assujétir aux prétentions ambitieuses et mal fondées de tels ou tels savants. Au fonds, il en a été de même en tout temps et si l'histoire mentionne une époque d'abaissement de la science, cette époque a été marquée aussi par un grand abaissement moral.

Il n'est pas vrai non plus que la morale soit liée au dogme et au culte d'une religion quelconque. Ce qui le prouve, c'est que nulle part les différences de dogme et de culte n'ont donné lieu à des différences morales correspondantes. Entre les personnes qui professaient des cultes différents, dans le même milieu social, on n'a jamais aperçu de sérieuses différences morales, attribuables au culte. On n'en constate même pas entre les personnes qui professent le plus haut tel ou tel culte et celles qui font profession de n'en admettre aucun. Quelquefois les premières sont intolérantes et les autres ne le sont pas : trop souvent, elles sont intolérantes, les unes et les autres, par une vieille habitude. Si l'on peut constater chez

nous et aujourd'hui des différences morales, on ne voit pas qu'elles soient en faveur de ceux qui professent le plus haut ou de ceux qui pratiquent le plus scrupuleusement la religion catholique.

Ce qui est hors de doute et au-dessus de toute discussion, c'est la nécessité d'une culture morale assidue. C'est la condition indispensable de la conservation et des progrès de la civilisation. La morale est la partie essentielle de la religion, parce que c'est la partie pratique, celle qui intéresse le plus tout le monde. Il m'importe assez peu, pour les relations sociales, que mon voisin observe tel culte ou croie à tel dogme : il m'importe beaucoup, au contraire, que s'il prend un engagement envers moi, il le remplisse fidèlement, que si je lui demande une information, il n'essaie pas de me tromper par un mensonge, que si je lui demande un conseil, il me le donne en conscience, etc., etc. Il m'importe beaucoup, par conséquent, que l'opinion publique approuve les bonnes actions et flétrisse les mauvaises, sans acception de personnes, sans s'arrêter à l'accessoire, à la différence de dogme ou de culte. Le premier devoir d'une opinion éclairée est de juger les actes en eux-mêmes et aussi les personnes, sans rechercher si elles appartiennent à tel ou tel groupe religieux, social ou politique.

Le citoyen concourt à la formation de l'opinion souveraine par ses paroles, par ses écrits et surtout par ses actes.

Que ses paroles et ses écrits soient toujours conformes à sa pensée et à ses actes, c'est-à-dire sincères.

Il faut être circonspect lorsqu'on pense, plus circonspect encore lorsqu'on parle ou lorsqu'on écrit. On n'est jamais tenu de manifester tout ce qu'on pense : on est tenu de ne manifester que ce que l'on pense. Il faut être circonspect surtout avant d'accepter les informations sur les faits et sur les actes des personnes, parce que les hommes mentent beaucoup en ces matières ou répètent les mensonges d'autrui avec une incroyable légèreté.

Il convient d'être ferme dans l'appréciation des opinions de

doctrine et très indulgent dans les appréciations de personnes. On risque moins de se tromper quand il s'agit d'une question de doctrine que lorsqu'il s'agit d'une personne ou de plusieurs. — Il faut combattre hardiment les erreurs que l'on estime dangereuses, soit sur les doctrines, soit sur les faits, soit sur les personnes. Que l'on parle ou que l'on écrive, il faut avoir pour but de faire prévaloir l'opinion que l'on juge la meilleure, sans jamais sacrifier la vérité au désir de briller et d'obtenir des applaudissements.

Dans toute discussion, la contradiction est utile, parce que l'opinion du contradicteur sert de contrôle et d'épreuve à l'opinion contredite. Mais il faut, pour cela, que la contradiction soit sérieuse et sincère. Lorsqu'elle a été essayée et jugée, il faut corriger son opinion, si l'on s'est trompé, et passer outre, lorsque la conviction n'a pas été entamée. — Pour profiter de la contradiction, il faut conduire la discussion avec une grande modération de forme, respecter la personne du contradicteur dont on combat l'opinion, sans soulever des passions capables de troubler l'esprit et de fausser le jugement.

Voilà les préceptes généraux. Pour les bien observer, le citoyen doit être animé d'un vif sentiment de l'intérêt public, qui lui fasse, non pas oublier ce qu'il doit à son intérêt propre, mais sentir combien celui des autres hommes se trouve lié au sien. Il doit être patriote dans la grande et belle acception du mot, c'est-à-dire réserver une partie de son temps et de ses pensées à réfléchir sur ce qui peut être utile ou nuisible à la patrie, à rechercher ses devoirs, pour les pratiquer. Il apprendra bien vite que, s'il y a des religions particulières, observées par telles ou telles personnes, la morale est la religion propre de tout bon citoyen, celle dans laquelle il doit montrer sa foi par ses œuvres.

§ 6. — Des devoirs souverains spéciaux.

Celui qui comprend ses devoirs dans le concours qu'il apporte à la formation de l'opinion souveraine, n'hésitera pas à reconnaître les devoirs plus spéciaux qui peuvent lui être imposés comme fonctionnaire public et particulièrement comme électeur. Ici encore il est souverain et n'est justiciable de personne : la responsabilité, si étroite et si inévitable dans les fonctions industrielles, est, pour l'électeur, éloignée et incertaine : il faut des lumières pour la comprendre et une probité solide, c'est-à-dire un grand respect de soi-même, pour ne pas tenter de s'y soustraire. Car, non seulement l'électeur n'est justiciable de personne, mais il a juridiction sur tous les arrangements sociaux et sur les lois elles-mêmes, lorsqu'il choisit les hommes chargés de faire et d'abroger les lois. Il est souverain et sa responsabilité morale est énorme : de son vote dépendent le bon ou le mauvais gouvernement, c'est-à-dire la bonne ou la mauvaise gestion des affaires publiques, la bonne ou la mauvaise administration de la justice et des finances, l'aisance ou la gêne dans les fortunes privées, la discorde ou la concorde entre les citoyens, la sûreté ou l'insécurité extérieure de l'État, en un mot la prospérité et la durée de la nation ou sa décadence et sa ruine. Il s'agit bien de l'intérêt de chaque citoyen et du plus élevé, car tous ses autres intérêts et son existence même peuvent dépendre d'un bon ou d'un mauvais vote : cependant un trop grand nombre d'hommes, honnêtes d'ailleurs, ne comprenant pas cet intérêt, ou le comprenant peu, croient pouvoir le négliger ou le sacrifier à quelque petit intérêt plus prochain. Ces hommes n'ont qu'une honnêteté médiocre et ne sont pas dignes d'être citoyens.

L'intérêt de la patrie étant la branche la plus élevée et la plus respectable de l'intérêt privé du citoyen, il s'en occupe toujours et consacre une partie de son temps à le surveiller. Ce temps est employé à suivre le cours des affaires publiques.

Pour bien remplir sa fonction d'électeur, il doit observer avec soin la conduite des hommes qui aspirent à obtenir, ou ont obtenu, ou sont dignes d'obtenir les fonctions de législateur. Il emploie dans cette étude, autant qu'il est possible, son jugement propre, éclairé par des informations de toute sorte, critiquées avec soin. Il observera de près, non sans méfiance, les hommes qui lui fournissent ces observations, de vive voix ou par écrit : il observera de plus près et avec plus de soin ceux qui abandonnent en quelque sorte leur profession et leurs intérêts privés, pour discuter sans fin sur les affaires publiques et sur les hommes qui en sont chargés. Le citoyen qui comprend sa responsabilité d'électeur et tient à bien voter écoute beaucoup, se souvient, réfléchit pour se reconnaître au milieu des mensonges au moyen desquels des intérêts privés peu respectables prennent le nom et le masque de l'intérêt public.

Le devoir de l'électeur est de choisir pour les fonctions de législateur les hommes les plus capables de les bien remplir.

Il doit, avant tout, écarter de son esprit deux erreurs trop populaires que nous signalons, en se pénétrant de ce principe que : « les fonctions publiques ne peuvent être considérées comme des distinctions ni comme des récompenses, mais comme des charges [1] ». Il doit chercher uniquement l'aptitude dans le sens le plus large de ce mot. Quelles qualités générales doit-il demander aux candidats? Essayons de les énumérer.

1° Du patriotisme, c'est-à-dire un sentiment net et vif de l'intérêt national ; — 2° de la probité, de la franchise, de l'exactitude à tenir parole et à remplir ses engagements ; — 3° des habitudes laborieuses, de l'assiduité, de l'attention, de la suite ; — 4° du bon sens et du jugement ; — 5° de l'intelligence et de l'instruction.

Telles sont les qualités qui font le bon législateur. Pour le grand nombre même, les quatre premières suffisent, car le législateur n'a pas tant besoin d'initiative ou d'une supério-

[1] Déclaration des droits de 1793.

rité intellectuelle quelconque, que de savoir et de vouloir bien choisir, chaque jour, entre les propositions qui pourront être soumises à sa décision. La supériorité intellectuelle et d'instruction n'est nécessaire qu'à l'homme chargé des fonctions plus dirigeantes du gouvernement, au ministre.

Les électeurs se classent souvent pour voter sous le nom de « partis », et cela est nécessaire, parce qu'il y a bien des manières de comprendre la direction des affaires publiques : ces affaires peuvent être conduites dans le sens du progrès ou en sens contraire chez les peuples ignorants, ou dans le sens du progrès, mais d'une marche plus ou moins rapide chez les peuples éclairés. Lorsque les électeurs sont classés d'après des programmes de réformes à faire ou à soutenir, ils sont divisés en partis auxquels ils sont habituellement fidèles. Mais souvent on voit sous le nom de « partis » des groupes qui ne sont que des clientèles, c'est-à-dire des groupes d'intérêts privés réunis sous le nom de telle ou telle personne et n'ayant pour fin que la possession du gouvernement. La constitution des clientèles est un signe de la décadence de l'esprit public, parce qu'elle montre que le grand nombre des électeurs s'abandonne et se laisse tromper. La clientèle, qui n'est qu'une collection d'intérêts privés, ne peut attirer les votes de l'électeur qu'en le trompant par des mensonges, en se présentant au nom de l'intérêt public : trop souvent elle réussit.

La cause la plus habituelle des erreurs des électeurs est en eux-mêmes : c'est le penchant trop commun qu'ont un grand nombre d'entre eux à préférer un intérêt privé, personnel ou collectif, comme celui d'une classe, d'une profession, d'une localité, à l'intérêt de la patrie.

Ainsi l'électeur qui vend son vote, soit pour une somme d'argent, soit pour la promesse d'une place lucrative ou d'une distinction honorifique, est un mauvais citoyen, qui trafique au profit de son intérêt privé d'une fonction qui lui a été conférée dans l'intérêt de la nation. Ainsi fait l'électeur qui vote pour un candidat dans l'espoir d'obtenir pour sa localité un

chemin de fer ou une faveur du gouvernement. Ainsi fait l'électeur qui vote pour obtenir un avantage quelconque aux dépens de ses concitoyens, comme ouvrier ou comme patron, comme propriétaire de terres ou de maisons, comme vendeur de blé, de fer, de fil, de coton, comme armateur, etc. Ainsi fait celui qui sert telle coterie ou telle clientèle, parce qu'il espère tirer avantage de l'avènement au pouvoir de cette coterie ou de cette clientèle.

L'électeur doit tâcher de connaître le candidat pour lequel il vote, personnellement, s'il le peut, ou autrement, par l'examen de ses actes publics, ou d'après le caractère des personnes qui recommandent sa candidature, ou par le témoignage d'hommes que lui, électeur, considère comme honnêtes, patriotes et éclairés.

Les candidats dont l'électeur citoyen doit particulièrement se méfier sont : 1° celui qui se présente avec un programme vague, susceptible d'interprétations diverses, rempli de formules générales qui n'engagent à rien ; — 2° celui dont le programme promet des choses contradictoires, comme l'économie ou la réduction des impôts et l'augmentation des travaux publics ou celle du nombre des fonctionnaires de gouvernement ; — 3° celui qui promet ce qui est hors de son pouvoir, comme de réformer tous les abus existants ou supposés pendant la durée d'une législature ; — 4° celui qui présente pour tout programme la nécessité de changer le personnel ou la forme du gouvernement ; — 5° celui qui s'efforce par ses écrits ou ses paroles, de semer la haine et la discorde entre les citoyens, qui calomnie par habitude, qui substitue l'injure à la discussion et prêche la désobéissance aux lois ; — 6° enfin, et tout particulièrement celui qui, dans la vie publique, a manqué aux devoirs de ses fonctions, ou s'en est servi au profit de son intérêt privé, ou de sa famille, ou de ses meneurs électoraux. — L'électeur ne saurait assez se souvenir de ces manquements, ni être trop sévère pour celui qui les a commis.

L'électeur bien pénétré de ses devoirs n'est pas facile à

tromper, parce qu'il ne cherche jamais que l'intérêt collectif, l'intérêt de la patrie. Celui qui cherche un intérêt particulier au contraire, est le plus souvent trompé, parce qu'il n'existe aucun moyen de satisfaire un trop grand nombre d'intérêts particuliers : les finances publiques n'y suffiraient pas. Et si, malgré les déceptions successives qu'elle aurait éprouvées, la majorité des électeurs se mettait à poursuivre des intérêts privés, le gouvernement pourrait changer de forme, le jour où l'on croirait, même à tort, que l'avidité d'un seul et de quelques courtisans serait plus facile à satisfaire que l'avidité de tout un corps électoral. L'électeur, après avoir été souverain, serait privé de fonctions qu'il n'aurait pas été capable de bien remplir. Alors il reconnaîtrait peut-être, mais trop tard, combien il a été aveugle et peu soigneux de ses intérêts privés, lorsqu'il s'est cru bien habile en oubliant pour eux l'intérêt de la patrie.

§ 7. — **République et monarchie.**

La France est constituée en république démocratique. C'est, de toutes les formes de gouvernement, la plus rationnelle, la plus digne d'une nation civilisée, mais c'est en même temps celle dont la constitution est la plus fragile et demande à tous les citoyens le concours le plus vigilant et le plus éclairé.

Nous ne disons pas que cette forme soit absolument la meilleure, dans le sens où on le dit vulgairement. La bonté d'une forme de gouvernement tient à son adaptation aux mœurs et aux besoins du peuple qui l'établit. On ne la choisit pas : elle s'impose. C'est ainsi que la monarchie héréditaire est née des mœurs et des besoins des temps féodaux et s'est transformée ensuite par une lente introduction des institutions romaines. En 1789, de nouveaux besoins se sont manifestés et ni la monarchie existante, ni celles qui ont suivi, n'ayant voulu les satisfaire, le pays a été conduit trois fois à la République par la nécessité.

La France, en effet, n'est pas arrivée à la République par choix et par un parti pris d'avance; elle n'y est pas arrivée non plus par des actes de violence exercés contre elle, par des conspirations, par exemple : elle s'y est trouvée trois fois, par l'enchaînement des faits historiques constituant pour elle une nécessité, par l'effondrement de trois gouvernements monarchiques survenu à l'improviste, sans préparation d'aucune sorte. En 1789, elle était tellement royaliste, qu'elle resta royaliste, même après la fuite de Varennes; mais elle voulait passionnément des réformes, dont quelques-unes avaient été maintes fois et vainement réclamées par les États généraux et qui se trouvèrent incompatibles avec la royauté, comme on la comprenait depuis Louis XIV. Lorsque le roi, qui venait de déclarer la guerre, se trouvait en état d'intelligence avec les ennemis, pouvait-elle ne pas accepter la République?

Même nécessité en 1848. Le roi, qui devait être « la meilleure des Républiques », et qui montait sur le trône avec une rare liberté d'action, avait passé dix-huit ans à gouverner contre ses promesses, à chercher des diversions dans de vaines et peu sérieuses expéditions militaires : le premier, il avait systématiquement attaqué le corps électoral par la corruption et réussi à ce point qu'il ne restait plus aucun moyen légal de se soustraire à la domination d'une coterie. La secousse de 1848 mit en fuite la famille royale. Il n'y avait alors de possible que la République. — Même nécessité le 4 septembre 1870.

Ainsi la nation a pensé trois fois qu'un gouvernement dont le personnel pouvait être changé légalement et qui lui laissait des libertés dont elle avait été longtemps sevrée, était préférable à des gouvernements nés de la tradition, de la ruse ou de la violence à main armée et qui ne tenaient pas les promesses qu'ils lui avaient faites. Voilà l'histoire.

Cependant on s'adresse encore à la vieille superstition des peuples et on leur assure qu'une monarchie, n'importe laquelle, comblerait tous les désirs et mettrait fin à tous les abus. Sou-

lement, on ne l'a pas encore dit aux électeurs en temps d'élection, ce qui atteste clairement qu'on n'espère pas obtenir leurs suffrages sous le drapeau monarchique. On veut donc moins persuader que tromper les électeurs et on ne cache pas d'ailleurs que l'on compte, pour une restauration monarchique sur des conspirations et des trahisons.

Il y a deux partis, ou plus exactement deux états-majors monarchiques dont chacun se divise en deux et compte deux prétendants. En réunissant toutes leurs forces, en se déguisant pour mieux réussir, ils n'ont pas encore obtenu la majorité des électeurs et n'ont abouti, jusqu'à ce jour, qu'à jeter dans le pays et dans les assemblées législatives des principes de trouble.

Dans cette situation, comment un citoyen raisonnable et prudent pourrait-il songer à une restauration monarchique? Si l'un des quatre prétendants pouvait surprendre un moment le pays, il aurait contre lui les trois autres et la majorité républicaine. Belle situation pour gouverner!

On sait d'ailleurs comment les monarchies gouvernent la France depuis la Révolution. Il n'existe entre elles que de faibles différences résultant du caractère des personnes et de la nature des procédés. Toutes ont le même but: étouffer toute discussion, toute manifestation gênante de la vérité, sans aucun respect des droits des personnes, et commander sans contrôle, arbitrairement, sous l'inspiration du clergé catholique. Voilà ce que la France ne veut pas et ce qu'elle ne peut vouloir sans se perdre.

Donc, il n'y a pas à discuter une restauration monarchique quelconque, pas plus que la possibilité d'une dictature sortant de la République elle-même. Ce sont choses étrangères au droit. Étudions plutôt le fonctionnement des institutions républicaines.

§ 8. — Des institutions républicaines.

Pour que les institutions républicaines fonctionnent bien, il faut qu'il y ait un gouvernement et, avec la constitution actuelle, une réunion de ministres qui gouvernent avec des vues communes, précises, bien arrêtées. C'est dire que les ministres doivent représenter un parti, une majorité d'électeurs réunis par des aspirations communes. Mais entre des aspirations et une politique arrêtée, il y a des différences considérables. La masse des électeurs n'a et ne peut avoir que des aspirations ; c'est aux candidats qu'il appartient de traduire ces aspirations en une politique précise que le vote sanctionne : les ministres sont les hommes qui, au jugement de la majorité législative, sont les plus capables de mener à bien cette politique dans ses applications. Ainsi l'initiative doit venir des canditats et surtout de ceux d'entre eux qui aspirent à être chargés de l'exécution, c'est-à-dire de devenir ministres.

Cette marche n'est pas exactement suivie, ni même bien comprise, grâce à la confusion d'idées qu'entretient la fausse théorie du mandat. En effet, dans le mandat, c'est le mandant qui a l'initiative et, par la nécessité des choses, la masse des électeurs ne peut l'avoir. L'initiative appartient aux individus et aux groupes les plus éclairés : les électeurs ont le contrôle : leur fonction est d'approuver ou de rejeter. Il en est de même dans les assemblées : l'initiative appartient aux ministres et à ceux qui aspirent à le devenir : la majorité contrôle, accepte ou rejette. Dans ce fonctionnement, les ministres sont responsables et doivent l'être les premiers : ceux qui ont approuvé leur politique viennent ensuite.

Si, en se tenant à la lettre de la théorie du mandat, on suit la marche inverse, qu'arrive-t-il ? Le ministre attend l'ordre des Chambres et le député attend l'ordre des électeurs, que ceux-ci n'ont aucun moyen de donner : l'action du gouverne-

ment, qui doit être continue, demeure intermittente, hésitante, incertaine, toujours molle et sans énergie.

Il est évidemment contre raison que le gouvernement, qui est un guide, attende que les gouvernés lui donnent la direction à prendre. Quand on veut gravir le Mont-Blanc, on choisit un guide pour aller au sommet du Mont-Blanc: on convient peut-être avec lui du chemin à suivre, mais on ne prétend pas lui donner un ordre à chaque pas. Le capitaine d'un navire ne demande pas des ordres de route aux passagers et aux matelots. Pourquoi? Parce qu'il est capitaine, qu'il s'est présenté comme capable de diriger le navire à tel port. Ses services ont été acceptés : il commande et doit commander.

Les candidats, eux aussi, se sont présentés aux électeurs comme étant les plus capables de conduire le navire et les ministres comme étant les plus capables entre les élus. Qu'ils le conduisent.

Mais pour bien conduire, il faut connaître la route, avoir l'instruction nécessaire pour la retrouver, si on l'a perdue un instant, être informé des dangers qu'elle présente, des obstacles que l'on peut rencontrer ; il faut du sang-froid, de la résolution, de l'énergie, etc. Si l'on ne se sent pas doué de toutes ces qualités on ne doit pas briguer le commandement. — Voilà l'ordre rationnel, là où chacun comprend et remplit ses devoirs.

Mais si, au contraire, on attend la direction de la Chambre ou des électeurs, on n'a besoin d'aucune capacité en dehors du talent oratoire: on peut aspirer à tous les postes sans être en état d'en remplir aucun, même en sous-ordre. Il suffit pour se maintenir au pouvoir de s'acquérir une majorité par des combinaisons d'intérêt personnel. Alors, non seulement on ne gouverne pas, mais on use les ressorts du gouvernement et on décourage les peuples. Certainement on peut les tromper pendant quelque temps par de belles promesses plus ou moins vagues, mais on ne peut les tromper longtemps : bientôt ils se dégoûtent et se détournent à juste titre des personnes qui

ont abusé de leur confiance. Cette confiance, l'histoire nous l'enseigne, ne dépasse guère dix-huit ans, au bout desquels le personnel qui a menti doit être changé.

Ici vient le rôle de l'opposition, qui est de se présenter avec un programme meilleur ou plus précis et un personnel préparé à gouverner. Sa fonction, tant qu'elle est en minorité, est de signaler exactement et par le menu, toutes les fautes ou manquements que le gouvernement peut commettre, de le tenir toujours en éveil, de l'éclairer et d'éclairer les électeurs, d'exercer contre lui les fonctions du ministère public, jusqu'à ce qu'elle ait acquis le droit de le remplacer. — L'opposition doit critiquer les actes, la direction du gouvernement en se montrant capable de gouverner elle-même, en déclarant ce qu'elle aurait fait, ce qu'elle ferait.

Pour que les institutions républicaines jouent bien, il faut apporter dans la vie politique une grande sincérité, en écarter le mensonge, la calomnie, l'injure. Cette sincérité naît spontanément du patriotisme, lorsqu'il existe : s'il n'existe pas, s'il n'y a point de partis liés par des croyances politiques communes, s'il n'y a sous leur nom que des clientèles, la lutte prend une autre direction ; on s'attaque aux personnes par les moyens les plus bas, parce qu'on en veut aux personnes qui occupent des places auxquelles on aspire, non pour faire autrement et mieux, mais pour en tirer des avantages personnels. La lutte politique de véritables partis républicains est digne, utile, instructive : les luttes de personnes sont inutiles ou nuisibles et soulèvent le dégoût.

Lorsque les luttes entre le gouvernement et l'opposition sont simplement personnelles, lorsqu'on passe le temps à insulter et à récriminer, on avoue implicitement que l'objet du débat est la possession du pouvoir, pour s'en servir dans un intérêt autre que celui de la nation.

Il faut encore qu'il existe un certain nombre d'hommes qui se préparent dès la jeunesse à l'exercice des fonctions de gouvernement, dans les Chambres et dans la presse, pour prendre

l'initiative et devenir les conducteurs des partis, pour donner de la suite à la direction des affaires publiques au dedans et au dehors. Nos institutions offrent une belle carrière, bien digne de tenter les ambitions les plus nobles et les plus hautes : elle est ouverte tout particulièrement aux jeunes gens intelligents, laborieux, réfléchis, qui se sentent propres au commandement et à la lutte. Les jeunes gens auxquels une fortune indépendante laisse toute liberté pour leurs études, ont une facilité particulière pour entrer et réussir dans cette carrière : elle n'est cependant fermée à personne. On sait que la politique anglaise a été conduite longtemps par des personnes et des groupes préparés par l'étude, et que l'Angleterre s'en est fort bien trouvée.

Nous n'avons pas à examiner si ces conditions de bon fonctionnement des institutions républicaines existent en fait dans notre pays. Ce qui est certain, c'est qu'aucun obstacle insurmontable ne les empêche d'exister. Les peuples sont patients, gouvernables, remplis de bonne volonté, tout disposés à se laisser aller aux impulsions honnêtes. L'obstacle principal se trouve dans les préjugés et les haines injustifiables de personnes riches, embrigadées par le clergé catholique et conduites par lui, dans un intérêt qui assurément n'est pas le leur, et qui n'est peut-être pas le sien. Ces personnes, quelle que soit leur extraction et quels que soient leurs antécédents de famille, ont une magnifique occasion de prendre dans la société moderne un rang élevé : il leur suffit de concourir loyalement et de se montrer dignes devant une démocratie disposée à les accepter. Si cette démocratie venait à s'égarer, ce serait certainement par leur faute : en se retirant d'elle, en l'insultant sans cesse, on déclare en fait qu'on appartient à un autre peuple, à une autre race, qu'on a d'autres intérêts et d'autres sentiments que la majorité de ses concitoyens, qu'on attend et qu'on cherche l'occasion pour la dominer malgré elle et l'opprimer. Cette attitude n'est ni honnête, ni digne, ni sensée, et elle est très dangereuse. Car, ou la ré-

publique remplira, en dehors de ce groupe, les cadres de ses institutions et se gouvernera sans lui — ou, dévoyée par l'impatience et renversée par un choc, elle tombera dans quelque piège. Dans ces trois cas, quelle situation se seraient faites ces personnes dédaigneuses, découragées, qui n'auraient pas osé ou qui n'auraient pas voulu prendre la peine de concourir?

§ 9. — Des fonctions de gouvernement.

Après avoir considéré par les sommets en quelque sorte les conditions nécessaires au fonctionnement d'une République démocratique, examinons un peu les devoirs du pouvoir exécutif et des membres de la législature. Ils ont des devoirs particuliers d'autant plus étroits que leurs fonctions les placent au-dessus de l'action des lois.

Les ministres doivent exercer dans sa plénitude le pouvoir exécutif. Il serait utile que ses attributions fussent réduites, mais tant qu'elles existeront, il faut les exercer pleinement. Les députés n'y doivent pas intervenir et, s'ils le tentent, les ministres doivent résister. Mais comment résister à des hommes qui, par un vote, peuvent vous renverser?

Nous avons déjà résolu ce problème. Si les Chambres ont été élues et les ministres portés au pouvoir sur un programme politique net et bien compris, les députés se défendront facilement contre les électeurs qui les pousseraient à l'empiètement dans leur intérêt privé: les ministres, au besoin, résisteront sans peine aux députés. En effet, l'élection aura pour cause un intérêt public, celui de tous, en présence duquel un petit intérêt privé a peu d'importance. On échappe aux petites choses en s'occupant des grandes. — Si, au contraire, l'on cherche l'élection dans une combinaison d'intérêts privés, si on cherche par les mêmes moyens la majorité dans les Chambres, l'intervention de ces intérêts est inévitable et tous

les pouvoirs, toutes les responsabilités se mêlent, se confondent et s'anéantissent. On n'a qu'une anarchie couverte par un semblant de gouvernement.

Les ministres doivent aller plus loin et prendre l'initiative du travail des Chambres, parce que cette initiative, qui a une importance considérable, est une fonction essentielle du gouvernement. Il ne peut être indifférent qu'un projet émané de l'initiative parlementaire soit ou ne soit pas discuté, de manière à prendre du temps à tel jour et a telle heure. Le gouvernement ne doit jamais s'en désintéresser; il doit l'accepter ou le repousser et, en tout cas, indiquer l'ordre de la discussion. C'est en lui montrant une grande déférence en ces matières que les majorités témoignent leur confiance au gouvernement.

En matière financière, les députés devraient renoncer à l'initiative. Tout projet dont l'exécution exige des dépenses doit être réservé à l'initiative du gouvernement. Il est si facile de chercher la popularité en proposant des dépenses! Or, la recherche de la popularité par ce moyen est le plus grand danger, le côté faible de toute démocratie.

Les ministres ne doivent pas déclarer qu'ils se retireront si l'on rejette un projet de loi quelconque qu'ils auront présenté. Ils doivent laisser plus de liberté aux membres des Chambres et ne leur poser la question de confiance qu'à bon escient, lorsqu'ils doutent vraiment de cette confiance. — On peut même résumer toutes les considérations relatives aux rapports des Chambres et des ministres en disant qu'ils devraient être ceux d'hommes qui travaillent ensemble franchement et sans méfiance dans un même intérêt, celui de la nation. Les opposants même ne devraient pas agir autrement, ni soulever de propos délibéré des chicanes, des difficultés factices, ni se mettre en état de guerre avec le gouvernement, ni le calomnier, ni l'insulter, ni l'empêcher dans l'exercice loyal de ses fonctions. Ce sont des vérités élémentaires dans les pays qui jouissent depuis longtemps d'institutions libres:

l'âpreté des convoitises privées peut, seule, les faire méconnaître.

§ 10. — Des fonctions spéciales de l'exécutif.

Les hommes chargés de l'exercice du pouvoir exécutif sont les plus élevés au-dessus des lois et, par conséquent, les plus justiciables de la morale. Il est bien étrange qu'on ne songe guère à leur demander qu'ils s'y conforment.

Au dedans ils doivent la justice dans le sens le plus large du mot. Ils doivent l'observer dans le choix et la police des fonctionnaires subalternes et prendre toujours celui qui, dans leur opinion, est le plus apte à exercer la charge qu'on lui confie. La clairvoyance et le soin dans le choix des employés est un des mérites principaux de l'homme d'État, celui par lequel on peut le mieux juger de sa valeur. L'homme d'État qui se propose d'atteindre un but cherche et choisit les collaborateurs qui pourront le mieux le seconder. Celui qui nomme aux fonctions d'après les recommandations, l'ancienneté, etc., n'a ni vue, ni but de gouvernement : il cherche simplement à se maintenir en place par l'appui d'intérêts privés.

Ici se présente une question que nous ne devons pas éluder, celle de savoir si un gouvernement doit choisir les fonctionnaires subalternes dans son parti, de préférence ou exclusivement, selon la pratique introduite depuis quelque temps dans la grande démocratie américaine?

Nous ne le pensons pas. Une pratique semblable est extrêmement dangereuse, parce qu'elle tend à corrompre et à fausser l'élection, c'est-à-dire le principe même du gouvernement républicain. Elle surexcite au delà de toute mesure l'activité des meneurs électoraux, qui agissent dans un intérêt privé, le leur, et ne négligent aucun moyen, pas même les plus répréhensibles, pour obtenir la victoire. D'ailleurs, si l'on préfère l'homme de parti à tout autre, on s'éloigne du devoir,

qui exige le choix du plus digne, à quelque parti qu'il appartienne.

Il ne suit pas de là qu'on doive choisir les fonctionnaires subalternes sans acception de parti, ou en tenant compte seulement de la possession de la fonction et de la capacité présumée simplement d'après cette possession. On ne choisit pas l'homme du parti opposé, lorsque ce parti fait une guerre déloyale, insulte et calomnie, non parce que cet homme appartient au parti opposé, mais parce qu'il a l'habitude de calomnier, d'injurier et que la trahison ne lui répugne pas, parce que ses habitudes morales le rendent incapable. On remplace l'incapable, quelle que soit son ancienneté.

Il n'y a qu'une bonne manière de servir le parti auquel on appartient, c'est de gouverner et d'administrer mieux que les autres. La République est un concours dans lequel le commandement doit revenir au plus digne. Il faut se montrer le plus digne et le meilleur moyen d'y réussir, lorsqu'on est au gouvernail, c'est d'être le plus digne.

Les hommes qui gouvernent doivent donner tous leurs soins à la justice, à la police qui assure la sécurité des citoyens, au bon état de la force militaire chargée de repousser les agressions qui viendraient du dehors. Des ressources financières étant nécessaires à l'entretien de toutes ces forces, l'économie, l'ordre dans les finances sont un des plus grands soucis de tout bon gouvernement, car pour pouvoir se défendre avec avantage en cas de guerre il faut que les finances soient en état de suffire à tous les efforts que pourrait exiger la défense du pays.

L'homme d'État a d'autres devoirs encore plus délicats, et d'une extrême importance. Il représente la nation et la personnifie dans ses rapports avec les puissances étrangères. Dans ces relations, il n'a d'autres règles à observer que celles de la morale et on peut ajouter de la morale dans les relations de la vie privée.

Cette assertion peut sembler paradoxale. Dans les relations

internationales, il semble souvent admis que la sauvagerie règne encore. Les traités sont peu ou mal observés, quelquefois oubliés et violés. Il y a partout des pièges et des embuches, en un mot, un état de guerre latent quand la guerre n'existe pas; on y voit éclater, avec les ivresses de la puissance toutes les convoitises primitives de l'homme surexcitées par des illusions et un langage dans lequel il y a bien des mots creux.

L'homme d'État qui représente un pays civilisé doit se conduire comme il se conduirait personnellement, s'il se trouvait placé au milieu d'hommes plus ou moins sauvages. Là, plus de pouvoir supérieur et judiciaire à invoquer : il faut se conduire et se défendre seul, en appréciant aussi exactement qu'on le peut, le caractère, les habitudes, les forces de ceux au milieu desquels on est appelé à vivre. Ensuite on se défend de son mieux : on cherche à s'appuyer sur des sympathies ou des intérêts, contre ceux qui sont agressifs et on n'est jamais agressif soi-même. On se garde de rien entreprendre sans avoir pour cela des motifs impérieux, un but légitime et des moyens très suffisants pour l'atteindre. On met de côté toute vanité, toute gloriole, toute haine ou affection désintéressée et on marche au but, qui est de défendre avec beaucoup de vigilance, de prudence, de méfiance et de sang-froid la vie de la nation.

On ne peut guère formuler en cette matière des règles quelconques, si ce n'est celle-ci: de rester en tout cas fidèle aux principes de la civilisation, de tâcher, même lorsqu'on pourrait être le plus fort, d'éviter la guerre[1] et ne l'accepter que dans le cas de légitime défense, parce que la guerre est la né-

[1] Repoussons de toutes nos forces la maxime sauvage de M. Thiers : « A quoi seraient bonnes les forces des nations, sinon à essayer de dominer les unes sur les autres? » — *Hist. du Consulat et de l'Empire*, t. VI, p. 435. — Ces forces peuvent servir à étendre la civilisation par tous les arts de la paix. Chercher à dominer, c'est chercher des ennemis et des inimitiés très dangereuses, parce qu'elles sont faciles à justifier et habiles à soulever des résistances.

gation de la civilisation, comme les combats entre particuliers sont la négation de l'ordre dans la cité.

Tout en observant dans les relations extérieures les préceptes de la morale privée, l'homme qui gouverne ne doit jamais oublier que l'individu vit peu de temps et qu'une nation doit vivre toujours. De là, la nécessité de penser à l'avenir, beaucoup plus que l'homme privé, et d'être d'autant plus circonspect, qu'on est soi-même, tout investi du gouvernement qu'on puisse être, un individu semblable à tous les autres, exposé aux accidents et à une mort assez rapprochée. Ainsi, un individu peut et doit, en certains cas, s'exposer à la mort, tandis qu'un gouvernement ne doit jamais exposer une nation à mourir. Le particulier peut être chatouilleux sur le point d'honneur et jouer sa vie pour défendre sa réputation de brave. Une nation ne doit pas avoir un point d'honneur de ce genre : elle ne doit jamais non plus exposer son existence dans l'intérêt d'une autre nation. Enfin, un particulier peut préférer la mort à telle ou telle situation, tandis qu'une nation ne peut jamais accepter un suicide. Nous ne saurions blâmer Beaurepaire, ni admettre qu'une nation puisse en aucun cas être poussée à imiter Beaurepaire.

§ 11. — La paix et la guerre.

Il faut traiter, enfin, cette question, posée quelquefois encore de nos jours, de savoir si, hors le cas de légitime défense, la guerre peut être utile et désirable pour elle-même, si elle relève la moralité des peuples et les régénère, comme le prétendent quelques personnes, princes ou chefs militaires, si la voie du « fer et du sang » est bien la voie de la civilisation. — Nous n'hésitons pas à répondre négativement, en invoquant le témoignage du genre humain, qui a cherché instinctivement à réduire la guerre, par la constitution du pouvoir politique, dont la fonction principale est de faire régner la paix dans la nation qu'il est chargé de gouverner. La paix est la condition nécessaire de la civilisation.

Cependant l'opinion des partisans peu nombreux de la guerre pour la guerre, s'appuient sur des faits historiques incontestables. On a vu la guerre resserrer les liens qui unissaient les citoyens d'une même nation, susciter des travaux féconds et des énergies dont on ne soupçonnait pas l'existence. Les dangers de la guerre exigent quelquefois les derniers efforts et, si l'on peut ainsi dire, la tension extrême de tous les muscles. Cela est certain. Cela est vrai aussi, de toutes les calamités qui viennent affliger les hommes, telles que pestes, famines, crises commerciales, etc... Cependant jamais personne n'a songé à dire qu'il fallait rechercher ces fléaux; parce que personne n'a intérêt à ce qu'ils soient recherchés. Tenons la guerre pour ce qu'elle est, une calamité qui doit être évitée.

Peut-on espérer qu'elle sera supprimée, comme le demandent quelques personnes animées d'intentions excellentes? En ce moment, non. Dans un avenir lointain, peut-être.

Non en ce moment; — parce qu'il n'existe encore dans le monde aucun peuple sérieusement civilisé, capable de ne pas vouloir conquérir le territoire d'autrui, s'il en avait le pouvoir et l'occasion, de ne pas vouloir s'assujettir un autre peuple pour vivre à ses dépens, sans aucun scrupule sur les moyens. La paix dure par la crainte que les peuples ont les uns des autres et tant que cet état des esprits ne se modifiera pas, la paix ne peut être que l'effet d'un équilibre instable. C'est une vérité de fait qu'il serait dangereux de méconnaître.

Mais nous croyons, et les hommes les plus éminents de la Révolution française l'avaient cru avant nous, que cet état mental des peuples pouvait être modifié par une culture assidue chez chacune des nations qui disposent d'une certaine puissance, peu à peu, par conséquent lentement et au bout d'un long temps.

Cette culture pourrait s'appuyer sur quelques considérations intéressées. Il est certain, par exemple, que la guerre ne procure aucun profit aux peuples belligérants. Les géné-

raux et les chefs de gouvernement peuvent, il est vrai, en cas de victoire, s'enrichir par un pillage plus ou moins dissimulé, des biens des vaincus : mais le peuple victorieux ne retire de sa victoire que de la vanité et de l'infatuation, sans que les sacrifices que lui a imposé la guerre puissent jamais être compensés. L'annexion des territoires et des populations d'un pays voisin contre le consentement de ces populations, ne peut causer au peuple vainqueur que des embarras, qui ont pour résultat inévitable de rendre son gouvernement plus absolu et souvent plus tyrannique, au préjudice de sa paix intérieure et de la civilisation. Plus la tyrannie s'apesantira sur les vaincus, plus les résistances qu'elle soulèvera seront énergiques. Aujourd'hui, et depuis que tous les États civilisés accordent aux étrangers établis chez eux les mêmes droits à peu près qu'ils accordent aux indigènes, les peuples, considérés comme collections d'individus, n'ont plus rien à gagner à la guerre et ont toujours beaucoup à y perdre.

Dès qu'il est admis par tous les peuples civilisés que la concurrence entre individus s'exerce par le commerce et par le commerce seulement, l'inutilité de la guerre pour les individus est devenue évidente : on ne peut la faire accepter aux peuples, lorsqu'ils pourraient l'éviter, qu'en les trompant par des sophismes ou des mensonges, appuyés de formules propres à susciter de vieilles haines plus ou moins assoupies, ou des vanités insensées.

La nécessité d'expansion pour les peuples, le besoin de coloniser, etc., sont de très mauvais prétextes, lorsque le monde entier est ouvert à tous ceux qui se sentent en état de soutenir la concurrence par des moyens légaux et pacifiques. Tant que cette facilité existera, les besoins d'expansion et autres du même genre ne seront que des mots.

Les prédicateurs de la paix immédiate et perpétuelle nous semblent faire fausse route en s'adressant aux gouvernements et en réclamant que les différends entre nations soient soumis à l'arbitrage.

Le personnel de gouvernement, dans tous les pays, peut avoir et a souvent des intérêts opposés au maintien de la paix. Il ne faudrait pas remonter bien loin dans l'histoire pour trouver des exemples. Ce n'est donc pas de ce personnel qu'on peut espérer la fin des guerres.

L'arbitrage est en soi chose excellente, mais nous doutons fort qu'il soit jamais accepté par les gouvernements, hors les cas où, pour un motif quelconque, ils n'auront pas envie de faire la guerre à propos de la question soumise à l'arbitrage. C'est un moyen de terminer les différends dans lesquels l'amour-propre seul est engagé, ou ceux dans lesquels les deux adversaires, se redoutant mutuellement, tiennent à rester en paix. Même réduite à ces cas, la pratique de l'arbitrage est fort utile, mais il sera impossible de la faire prévaloir chaque fois qu'un gouvernement désirera la guerre, pour quelque motif que ce soit.

On ne peut établir et faire durer la paix que par la constitution d'un pouvoir supérieur, qui l'impose. Cette constitution est actuellement impossible et il ne serait pas plus désirable que possible de rétablir l'empire romain.

Mais le genre humain peut marcher vers la paix comme il y a marché jusqu'ici, par un accroissement continu dans chaque pays de la justice et de la liberté dans toutes les relations sociales, par une augmentation du pouvoir spirituel qui, à la longue, domine les peuples et les gouvernements, pour le plus grand avantage de tous. C'est ainsi que le droit civil et criminel s'est perfectionné; c'est ainsi que le droit international est né, qu'il s'est amélioré et étendu, de façon à réduire constamment les maux de la guerre, à diminuer les vols et pilleries militaires au point de les amener à une dissimulation hypocrite. En persistant dans cette voie par une prédication énergique, en écrivant l'histoire exactement et en s'adressant aux peuples, qui sont les véritables intéressés, à force de justice, de patience et de temps, on approchera du but et on finira peut-être par y arriver.

APPENDICE

N° 1[1]

DE LA MÉTHODE APPLICABLE A L'ÉCONOMIE POLITIQUE.

On a souvent écrit sur la méthode applicable à l'économie politique et essayé de la définir. On n'y a guère réussi : 1° parce qu'on avait peu réfléchi sur la nature de la science en général ; — 2° parce qu'on répugnait à prendre l'économie politique pour une science et qu'on la considérait plutôt comme un ensemble de discussions d'application ; — 3° parce qu'on répugnait à la considérer comme une science purement morale ; — 4° parce qu'on avait en vue en l'étudiant les richesses plutôt que les hommes et qu'on cherchait à cette science des méthodes particulières et composites ; — 5° parce que l'analyse rationnelle ne saurait être un moyen de propagande populaire.

Nous allons entreprendre encore une fois de traiter ce sujet difficile brièvement et, s'il se peut, clairement.

I. — De la méthode en général.

Le mot *méthode* signifiait d'abord « recherche » ; plus tard il a indiqué une manière de chercher et d'exposer, et enfin un art de conduire l'intelligence à la recherche de la vérité. Cet

[1] *Journal des Économistes* d'août 1886.

art est la méthode scientifique par excellence, celle dont nous avons à nous occuper.

La science étant une, la méthode est une aussi et la même dans toutes les branches de la science; elle constitue l'ensemble des conditions qui nous font reconnaître la vérité démontrée et commandent la conviction dans les intelligences cultivées scientifiquement. Pour ces intelligences, la méthode est en quelque sorte la forme de la pensée commune et toute pensée qui ne satisfait pas aux conditions de la méthode est pour elles sans autorité.

On dit vulgairement qu'il y a plusieurs méthodes, méthode de synthèse, d'analyse, d'induction, de déduction, historique, philosophique, etc. C'est une erreur de langage qui consiste à donner le nom de méthode aux divers procédés employés dans l'application de la méthode scientifique. Les procédés sont divers; la méthode est une. La fin du bon emploi de la méthode est la démonstration.

La démonstration n'est pas le seul moyen de persuasion qui existe : il y en a beaucoup d'autres, surtout lorsqu'on s'adresse à des personnes qui ont reçu seulement la culture littéraire et sentimentale courante; mais ces moyens nombreux, variables selon le degré de culture des personnes auxquelles on s'adresse, n'ont pour résultat que des opinions diverses, flottantes, assez peu définies, toutes plus ou moins éloignées de la conviction précise et impérieuse que la démonstration impose aux esprits, quelque différents qu'ils puissent être d'ailleurs, qui ont reçu la culture scientifique.

L'unité de croyance sur un sujet bien défini est le résultat de la démonstration scientifique.

Quel est l'objet des recherches de la science? C'est de nous faire distinguer dans toute la nature et en nous-mêmes ce qu'il y a de permanent et de fondamental, ce qu'on appelle quelquefois « les éléments », pour les distinguer des phénomènes accidentels en présence desquels nous vivons. Ainsi, nous voyons des phénomènes qui nous font concevoir l'idée

de nombre et celle d'étendue ou de forme. Nous séparons par une abstraction cette idée des autres que pourraient nous suggérer les phénomènes qui nous l'ont inspirée, puis nous cherchons par le raisonnement les lois qui régissent les nombres, les quantités et les formes géométriques; ensuite nous employons la connaissance de ces lois à des recherches d'un autre ordre, à celles qui ont pour objet les mouvements des astres, la pesanteur, la densité des corps, etc., etc.

Dans toutes ses branches, la science recherche ce qui est permanent et universel, les lois qui régissent les phénomènes, et ses recherches ont plus ou moins de succès, rencontrent plus ou moins de difficultés. Les procédés varient selon la nature de l'objet des recherches, mais ils sont toujours soumis, ainsi que les résultats obtenus, à la critique du raisonnement. Les savants savent très bien qu'ils vont à tâtons et c'est pourquoi ils vérifient et critiquent sans cesse les résultats de leurs recherches et aussi les procédés employés.

La science, dans toutes ses branches, part de notions évidentes par elles-mêmes et qu'aucun homme ne conteste, comme les notions de quantité et de nombre, les axiomes de la géométrie élémentaire, les notions de pesanteur, de densité, de contraction et de dilatation, de molécules, d'atomes, de séries, de combinaisons, etc., etc.; puis elle tâte et tente la nature par des expériences ou par des observations répétées, qui tantôt rapprochent et tantôt séparent les objets sur lesquels elle travaille, imaginant des lois, les vérifiant, les affirmant lorsque la vérification leur a été favorable et les repoussant lorsqu'elles n'ont pu résister à l'observation ou à l'expérience et au raisonnement.

Remarquons d'ailleurs que, dans toutes ses branches, la science opère au moyen de notions abstraites, sortes de cadres idéaux dans lesquels elle enferme les phénomènes pour les étudier, et dans lesquels aussi elle introduit des hypothèses assez semblables aux constructions de la géométrie élémentaire, pour s'en aider au besoin.

Cela dit, passons à l'objet spécial de notre étude; examinons si l'économie politique procède comme les autres sciences ou autrement.

II. — Exemples d'application de la méthode.

L'économie politique a pour objet une partie de l'activité volontaire des hommes, et la science sociale a pour objet cette activité tout entière. Donc, il n'y a point ici de place pour l'expérience proprement dite : il faut se contenter de l'observation et du raisonnement[1].

L'activité volontaire de l'homme! S'il est un sujet complexe, difficile à étudier et qui exige l'attention la plus soutenue, c'est assurément celui-là. Examinons seulement l'économie politique et cherchons notre point de départ. C'est le besoin qui met l'homme en mouvement et lui fait chercher les choses utiles ou richesses. Mais que de choses comprises dans ces mots « besoins et richesses » que tout le monde emploie et que personne, ou à peu près, n'emploie dans leur acception large et scientifique! Le besoin pousse l'homme à l'action, au travail par lequel il espère obtenir l'objet désiré. Mais quelle machine compliquée que l'activité humaine! Naturellement, l'homme tend au repos et ne cesse de le désirer, même lorsque l'aiguillon du besoin le pousse à l'action. Cependant il lui faut travailler d'intelligence, d'abord pour concevoir l'idée de l'utilité de l'objet désiré, ensuite pour concevoir les moyens d'obtenir cet objet; enfin il lui faut travailler de corps pour arriver au

[1] Les ennemis de l'économie politique triomphent volontiers de cette circonstance et déclarent que, quant à eux, ils n'admettent de science que là où il y a expérience. Nous ne savons s'ils connaissent beaucoup d'expériences pratiquées dans les mathématiques en général et en astronomie. Là même où l'expérience est possible et employée avec succès, nous savons que c'est un outil délicat dont on ne peut tirer parti que par une suite de raisonnements bien liés dont tout le monde n'est pas capable. Que de contradictions n'ont pas rencontré sur leur route les grands expérimentateurs de notre temps, les Claude Bernard, les Pasteur! Ces contradictions ont assez prouvé combien l'accès de la science est difficile aux esprits impatients et pressés de conclure, même lorsqu'ils sont cultivés et de bonne foi.

but. Voilà bien des notions primitives, aussi élémentaires que possible, exprimées en termes connus, mais qu'on a trop l'habitude d'employer sans réflexion, si bien que l'on répugne à réfléchir sur leur sens précis et surtout sur l'enchaînement et la succession des phénomènes que ces mots indiquent. Les phénomènes, d'ailleurs, sont tellement vulgaires que peu de personnes croient utile de les considérer dans leur ensemble avec attention. La chute d'une pierre, d'une pomme, ou de tout autre corps sont aussi des phénomènes vulgaires, constatés des millions de fois et depuis des centaines de siècles par tous les hommes qui ont passé sur la terre. Qui aurait songé à y chercher la matière d'une découverte scientifique, lorsqu'on ignorait la loi de la chute des corps et que l'on n'avait pas encore l'idée de la gravitation? Cependant cette science est née, s'est agrandie et dirige aujourd'hui un très grand nombre d'actes humains d'une haute importance.

Remarquons avant d'aller plus loin, que l'économie politique n'a pas, plus que les autres branches de la science, commencé par ce que nous considérons aujourd'hui comme le commencement. Les premiers penseurs qui s'en sont occupés n'ont conçu nettement ni l'objet ni l'étendue de cette science. Ils se sont placés en face des phénomènes sociaux, les ont observés avec soin, puis ont formulé le résultat de leurs observations dans un certain nombre de propositions. Ces propositions ont provoqué l'attention d'autres penseurs, qui les ont examinées, comparées avec les faits observés, critiquées, rectifiées par des formules nouvelles plus compréhensives. Ces seconds penseurs ont été suivis et imités, c'est-à-dire critiqués et rectifiés à leur tour par un nouvel examen des phénomènes, et ainsi de suite jusqu'à nous. Pouvait-on faire autrement en présence d'un sujet auquel il n'était pas permis d'appliquer l'observation et le raisonnement? Nous ne le pensons pas. Nous croyons aussi qu'un sujet aussi complexe ne pouvait être compris dans son ensemble et analysé dans ses détails après un premier ou un second examen, même

très attentif, par un seul homme, fût-il doué d'une intelligence de premier ordre. La même imperfection des premiers travaux, les mêmes rectifications sont constatées dans l'histoire de toutes les branches de la science, même de celles qui comportent l'emploi de l'expérience.

La science sociale et l'économie politique rencontrent un obstacle qui leur est particulier. Leurs études portent sur des phénomènes dont la cause est une et complexe, l'activité humaine, et ils sont tellement liés par leur origine commune, qu'ils ne peuvent être observés directement qu'à l'état concret, simultanément, en faisceau. Si donc on veut les étudier un peu sérieusement, il faut les séparer par la pensée les uns des autres et observer successivement chacun d'eux. Ce procédé ressemble à celui des chimistes, avec cette différence que l'analyse du chimiste est matérielle et donne des résultat palpables, tandis que celle de l'économiste étant purement rationnelle, ses résultats ne peuvent être sensibles que pour la raison, comme ceux qu'obtiennent les mathématiques.

Aussi, s'il est vrai de toute science qu'elle procède par tâtonnement, cette vérité est plus apparente dans l'histoire de l'économie politique que dans celle des sciences qui ont la matière pour objet. Le penseur se trouve en face d'un sujet obscur à la contemplation duquel ses yeux ne sont pas habitués. A force de regarder, cependant, il distingue quelque chose, puis quelque chose encore et, à mesure qu'il s'habitue davantage à cette contemplation, les grandes lignes apparaissent plus distinctes et finissent par se détacher, de façon à fournir la matière d'une description exacte et, en certaines parties définitive, qui constitue la science proprement dite. Mais cette science, même lorsqu'elle a été formulée, ne peut être acquise qu'au prix d'une attention sérieuse et soutenue : elle est absolument inaccessible aux esprits habitués à ne chercher dans l'enseignement qu'un moyen de passer avec succès les épreuves d'un examen.

Revenons à l'étude des conditions d'application de la mé-

thode à l'économie politique, et les embarras que nous venons de signaler deviendront plus apparents.

Comme la géométrie élémentaire a ses axiomes, l'économie politique a le sien : « L'homme s'efforce d'obtenir le plus de richesse qu'il peut au prix du moindre travail possible ». En d'autres termes, l'homme cherche la richesse et fuit le travail.

Cet axiome est, ce semble, incontesté. Toutefois nous relevions dernièrement dans un petit livre, inspiré par l'enseignement allemand, que « l'instruction pourrait changer nos penchants à cet égard et produire des hommes qui, pouvant consommer des aliments de choix, se contenteraient volontiers d'aliments inférieurs, afin de permettre à la population de devenir plus nombreuse ». Qu'on puisse obtenir ce renoncement de quelques individus, en leur donnant l'espoir d'une récompense qui les touche, nous ne le contestons nullement. Mais il faut trouver une récompense, prix de l'effort demandé, et alors nous sortons des termes de l'axiome qui définit le penchant naturel gratuit et exclut l'effort.

On rencontre donc des contradictions, peu fermes et cependant naturelles, dès qu'on énonce cet axiome. Dans les études suivantes, la contradiction est moindre, mais on rencontre peu d'esprits capables de suivre l'exposition avec une attention suffisante.

Ainsi, nous considérons un groupe humain donné, idéal, dont nous supposons la population stationnaire, et nous voulons étudier en quoi consiste sa puissance productive, savoir pourquoi il est plus ou moins riche. Nous voici en présence d'un ensemble de phénomènes très nombreux, et, à beaucoup d'égards différents. Toutefois, ils ont un caractère commun, et c'est le seul que nous considérons : ils sont des actes humains dont le but est de produire des richesses, et nous étudions leur puissance à ce point de vue seulement.

Il n'est pas nécessaire de réfléchir bien longtemps pour reconnaître que cette puissance se compose d'éléments divers, de forces distinctes qui, cependant, agissent ensemble et ne

peuvent être séparées dans la réalité concrète. L'analyse expérimentale y est donc impossible, mais ce qu'elle ne peut faire est possible à l'analyse rationnelle. On peut considérer chacune de ces forces isolément, en l'abstrayant des autres, et l'étudier pour reconnaître si, oui ou non, elle contribue à la formation de la puissance productive. Ensuite, comparant par la pensée, deux groupes d'hommes idéaux, égaux à tous égards, excepté par la force que l'on étudie, on jugera si l'inégalité de cette force n'aura pas pour conséquence une inégalité correspondante de puissance productive. Si l'on parvient à étudier ainsi successivement toutes les forces qui constituent la puissance productive, on aura poussé l'étude à peu près aussi loin qu'elle peut aller. Le point important, c'est de n'avoir omis aucune force et d'avoir examiné chacune d'elles avec attention.

Mais que de difficultés pour un esprit impatient ou peu cultivé ! Que de conceptions abstraites ! Une puissance composée de forces nombreuses ! Deux groupes idéaux sans caractère défini et cependant comparés entre eux ! Quel échafaudage scientifique pour un bien petit résultat ! Cela est vrai, et nous en convenons sans difficulté. Seulement cet examen nous a fait constater que l'épargne exigeait un effort qui entrait dans la composition de la puissance productive, ce qui est bien quelque chose, quoique cette vérité soit généralement ignorée. Notre analyse idéale nous apprend encore que les bonnes institutions politiques, les bonnes mœurs, sont aussi des forces qui entrent dans la composition de la puissance productive. Elle nous apprend surtout à ne pas tomber dans un sophisme trop commun, qui consiste à ne considérer qu'une force et à dire : « Cette force est moindre ou plus grande; donc la puissance productive est moindre ou plus grande », à ne pas conclure de la partie au tout, comme on le fait à chaque instant. Notre analyse nous apprend qu'en matière économique, comme en toute autre, il ne faut pas se hâter de conclure avant d'avoir examiné la question sous ses divers aspects.

On nous dit par exemple : « Les États-Unis ont établi une législation protectionniste et la richesse a fait chez eux des progrès incontestables; donc la législation protectionniste est une bonne législation, une cause de richesse ». Examinons un peu. Le territoire est une composante de la puissance productive : comparez sous ce rapport les États-Unis à un État européen. La population des États-Unis est énergique, industrieuse, inventive et se groupe facilement; comparez encore sous ce rapport les États-Unis à un État européen. Comparez aussi l'importance relative du commerce intérieur et du commerce extérieur aux États-Unis et dans un État d'Europe et voyez si la législation protectionniste, qui affecte seulement le commerce extérieur, a la même importance aux États-Unis qu'en Europe, etc., etc. On trouverait ainsi sans peine des éléments de puissance productive assez nombreux et assez considérables pour compenser vingt fois et au delà l'influence d'une mauvaise législation protectionniste et on reconnaitrait le peu de valeur du sophisme favorable à cette législation [1].

Cette façon de procéder et de raisonner est exactement conforme aux règles et aux habitudes de la méthode scientifique, d'après laquelle, lorsqu'on rencontre un groupe de faits complexes, on en analyse et on en sépare les divers éléments par l'expérience matérielle, lorsqu'elle est possible, par l'analyse rationnelle et l'observation, lorsqu'on ne peut expérimenter.

On relève de même, par une observation rigoureuse et le raisonnement, les phénomènes restrictifs et expansifs auxquels donne lieu l'accroissement ou la diminution de la population, ce qu'on appelle en d'autres termes les lois de la rente et des débouchés. On relève en même temps les rapports intimes qui existent entre les mouvements de la richesse et ceux

[1] Si l'on disait : « 10 francs par mois mal dépensés sont une diminution de fortune », et que l'on répondit : « Voyez M. X... qui dépense une somme cent fois plus forte et qui est cependant très riche, donc la dépense improductive est un moyen de devenir riche », le sophisme serait peut-être apparent pour tous. Pourquoi ne l'est-il pas quand on parle d'un peuple et de protection ?

de la population, et plus on avance dans cette étude, plus on voit grandir l'importance des divers éléments de la puissance productive et diminuer celle des richesses acquises, toujours destinées à une consommation prochaine, pour renaître sans cesse, en raison de l'efficacité de l'art industriel qui les appelle à l'existence et les reproduit.

Les études relatives à l'appropriation sont conduites suivant la même méthode. On remarque d'abord qu'il n'y a que deux modes imaginables d'appropriation, car il est de toute nécessité que chaque individu dispose de son travail et des produits de ce travail ou que quelqu'un autre en dispose. De là deux régimes, toujours combinés dans la réalité concrète, mais toujours distincts l'un de l'autre pour le penseur, le régime de l'autorité et le régime de la liberté. Encore un axiome! Encore des abstractions! Oui, sans aucun doute, parce que la nature du sujet l'exige. Il faut même aller plus loin et supposer l'existence d'un état social imaginaire dans lequel la liberté serait aussi développée que possible et dans lequel l'autorité, régnant dans l'intérieur de chaque famille, n'aurait dans la cité d'autres attributions que celles qui sont nécessaires pour maintenir entre les citoyens la paix et la justice, ou plutôt la paix par la justice. Dans ce cadre idéal que la méthode nous permet de créer, comment seraient appropriées les richesses au fur et à mesure de leur production?

Partant d'un état quelconque d'appropriation antérieure, on reconnaît sans peine que l'appropriation des richesses sous le régime de la liberté a lieu par un seul procédé, l'échange, qui est un arrangement de volontés, lesquelles, obéissant toutes au même motif, donnent aux résultats de l'échange le caractère fixe qu'on observe dans les effets des lois de la nature. Les arrangements de l'industrie s'établissent en vue de l'échange, et c'est par l'échange en quelque sorte que se constituent les groupes industriels dans lesquels chaque individu vient prendre place. De là un concours toujours ouvert entre tous, qui assigne à chacun une situation dont les avantages

sont proportionnés à la valeur des services qu'il peut rendre à ses semblables, au jugement de ceux qui reçoivent ces services.

Pour bien comprendre les mouvements de cette appropriation, il faut les étudier avec soin et toujours par l'analyse rationnelle : il faut employer des termes abstraits comme ceux de valeur courante et valeur habituelle, d'offre et de demande; il faut imaginer des cadres idéaux, comme le coût de production; il faut décrire l'entreprise et le prix de revient, déterminer les causes volontaires et nécessaires des intérêts, des salaires, des profits, définir les fonctions diverses des hommes employés dans l'industrie, à titre de propriétaires, de capitalistes, d'ouvriers, de commerçants, etc. Il faut aussi montrer quels sont, sous ce régime, les effets des lois de la rente et des débouchés employant sans cesse des termes abstraits, même lorsqu'il s'agit d'exprimer les faits les plus concrets et les plus positifs.

Ce n'est pas tout encore. Comme tous les états d'appropriation des richesses que mentionne l'histoire sont mêlés de liberté et d'autorité, il importe d'étudier ce dernier régime en lui-même, de créer, par l'imagination, une société dans laquelle l'autorité serait aussi étendue que possible et de comparer le fonctionnement de ce régime à celui de l'autre, sans considérer dans l'un et dans l'autre quoi que ce soit au delà de ce qui est nécessaire et absolument inévitable. Ici encore il faut employer largement l'abstraction et le cadre rationnel fixe. Il en est de même si l'on veut rechercher les inconvénients de la liberté, étudier les diverses formes de l'impôt, l'incidence de chacunes d'elles, etc.

Si l'on a ainsi, pas à pas, étudié séparément les diverses parties de ce sujet un, mais très complexe, désigné par les mots de production, d'appropriation et de consommation des richesses, si l'on n'a omis aucune des forces en action et en lutte et si l'on a étudié chacune d'elles avec attention, on est allé aussi loin que possible dans la connaissance du sujet traité,

et les résultats obtenus sont rigoureusement scientifiques. Mais si l'on a commis des omissions il faut revenir sur ses pas, revoir l'œuvre, rectifier, et, s'il le faut, recommencer.

En suivant la marche que nous venons d'indiquer et que nous croyons la meilleure, on a constamment l'intelligence fixée sur les phénomènes réels, sur des faits concrets; mais il faut qu'elle en écarte tout ce qu'ils contiennent d'accidentel et de contingent, afin de dégager les lois permanentes et universelles qui les régissent. Il faut donc se livrer à un travail d'abstraction constant et à des conceptions élémentaires. Il faut que les cadres soient assez larges pour comprendre l'ensemble des phénomènes et que l'analyse soit assez patiente pour les examiner sous tous leurs aspects successifs.

Si l'on veut mener à bien ce travail délicat et difficile, il est indispensable de négliger et d'oublier même toutes les questions d'application, toutes les discussions contemporaines, afin d'interroger la nature face à face, sincèrement, sans arrière pensée et d'accepter d'avance ses réponses, quelles qu'elles puissent être. La plupart des économistes n'ont pas songé ou ne se sont pas résolus à prendre ce parti. De là, des discussions nombreuses, souvent confuses, quelquefois inutiles, relevées directement par les adversaires.

III. — Nécessité de séparer l'étude de la science pure des études d'application.

On comprend facilement que, pour appliquer cette méthode avec succès, il est indispensable de séparer avec soin la science économique de toutes ses applications. Toute question d'application, en effet, est un problème d'art posé par la volonté humaine dans un but donné: ce problème, bien qu'il touche nécessairement à la science, n'a pas un caractère scientifique, ainsi que le montre l'étude la plus superficielle. En effet, dans tout problème d'application il faut considérer des faits concrets, qui ne se prêtent jamais à une étude scientifique di-

recte. Imaginez une construction sociale quelconque, comme celles, en si grand nombre, qui ont passé sous les yeux de nos contemporains, et comptez les éléments divers dont elle se compose. Vous verrez d'abord qu'une conception semblable n'est pas simplement économique. Elle touche à des questions de justice, de morale et de sociabilité qui sont hors du domaine de l'économie politique. Ainsi la question de la propriété, la question de l'inégalité des conditions ne sont pas des questions purement économiques; elles sortent par tous les côtés du cadre de la science qui nous occupe en ce moment.

Toutefois à ne considérer les projets d'arrangements sociaux que par leur côté purement économique, nous trouvons qu'ils ne sont pas aussi simples que l'imaginent leurs auteurs. Aucun d'eux n'a songé à rechercher quelle influence les innovations qu'il proposait pourraient avoir sur la puissance productive du pays auquel on les appliquerait. Cependant si ces innovations devaient avoir pour effet de diminuer les motifs qui portent les hommes à l'invention, à l'effort musculaire ou à l'effort d'épargne, la puissance productive, et, partant, la somme des richesses produites diminueraient aussitôt et l'appauvrissement du pays suivrait de bien près. Comment se répartiraient les privations résultant de cet appauvrissement, dont la conséquence à peu près nécessaire serait une diminution du chiffre de la population? Voilà un problème assurément fort grave, qu'un économiste ne saurait omettre, mais qui ne se pose pas même à l'esprit d'un homme étranger à la science. Celui-ci suppose toujours que les richesses sont une sorte de produit spontané, qui restera le même à travers tous les changements sociaux; il ne songe ni aux volontés, ni aux motifs qui les dirigent, parce que ni les volontés, ni les considérations qui les mettent en mouvement ne sont choses matérielles, susceptibles de se mesurer au mètre ou à la balance.

Les mêmes observations s'appliquent à tous les problèmes d'application, même les plus simples. Qu'on vous dise, par

exemple : « La participation aux bénéfices est-elle conforme ou contraire aux principes de l'économie politique ? » L'économiste répondra d'abord qu'aucun arrangement, qu'aucun fait concret ne peut être conforme ou contraire aux principes économiques, par la raison fort simple que l'économie politique n'étudie les faits et ne considère les arrangements de travail qu'au point de vue de leur influence sur la puissance productive. A ce point de vue il remarquera : 1° que la participation aux bénéfices n'est pas applicable dans toutes les entreprises, parce que toutes les entreprises ne donnent pas des bénéfices et qu'on ne saurait partager ce qui n'existe pas ; — 2° que la participation peut être une cause d'augmentation de puissance productive dans certaines entreprises et certaines industries, tandis qu'elle serait dans d'autres inutile ou nuisible. Il devrait s'en tenir là : mais il n'aurait pas résolu le problème dans les termes où celui-ci aurait été et se trouve chaque jour posé par les personnes qui prennent la science pour un art et les lois qu'elle constate pour des préceptes.

Ceux qui aiment à confondre l'économie politique pure et l'économie politique appliquée, parlent volontiers de « préceptes », sans s'apercevoir que, si les arts ont des préceptes, les sciences n'en ont jamais. Que les hommes fassent ce qu'ils voudront et se livrent, s'il leur plaît, aux plus grandes extravagances, la science, qui considère uniquement les lois de la nature, n'en est affectée en quoi que ce soit, parce que les lois de la nature, n'en sont pas affectées davantage. Qu'on bouleverse tous les arrangements sociaux, de manière à réduire la puissance productive d'un pays, de telle sorte qu'un quart ou un tiers de la population se trouve condamnée à mort : ce serait certainement un grand malheur, mais les lois de la science n'en seraient pas altérées. L'ignorance des lois physiques pourrait amener les mêmes résultats ; cela n'affecterait en rien la science qui a constaté ces lois. Lors même que des millions d'hommes se précipiteraient et périraient volontairement, cela ne prouverait rien contre l'existence de la pe-

santeur. C'est ce que ne peuvent comprendre bien des gens; un orateur du Congrès socialiste de Bâle s'écriait : « Si la science est contraire à ce que nous voulons, tant pis pour la science; nous passerons outre ». Il faut bien reconnaître que si peu de personnes parlent comme cet orateur, il en est un grand nombre qui pensent et agissent comme lui : ce sont tous ceux qui ignorent la science et la dédaignent, justement parce qu'ils l'ignorent et ne savent même ce qu'elle est.

On ne tient jamais un langage semblable lorsqu'il s'agit des autres sciences, dont l'homme n'est pas l'objet. Ainsi, on ne demande jamais si telle machine construite par un ingénieur est ou n'est pas conforme aux principes de la mécanique rationnelle; on ne s'étonne même pas de voir un autre ingénieur construire pour la même destination une machine très différente et on recherche à peine si l'une de ces deux machines est, plus ou moins que l'autre, conforme aux principes (on veut dire aux préceptes) de la mécanique rationnelle. C'est que l'on comprend beaucoup mieux ce qu'est cette mécanique qu'on ne comprend ce qu'est l'économie politique.

De même, et pour la même raison, jamais personne ne s'est avisé de rechercher si la composition de tel liquide colorant était ou n'était pas conforme aux principes de la chimie. Une question de ce genre ferait sourire tous les chimistes et ils ne perdraient pas leur temps à y répondre.

Il en est autrement des économistes. L'ignorance de la masse du public, est telle qu'il leur faut discuter sans cesse les éléments. Il leur faut discuter surtout avec des gens qui, ayant lu avec l'attention qu'ils apportent à la lecture de leur journal, quelques pages d'un économiste écrivant à n'importe quelle date, y ont découpé quelques citations qu'ils prennent pour des théorèmes. Ces personnes posent, à leur manière, certaines questions dans des termes tels que des faits concrets peu vérifiés et non analysés, s'y trouvent énoncés pêle-mêle avec ces théorèmes; ensuite ces gens se présentent eux-mêmes comme des esprits sages et modérés, adoptant ceci,

rejetant cela, allant dans telle voie, jusqu'à un certain point, puis dans la voie opposée et donnant enfin le nom de discussion scientifique au fatras le plus lourd, le plus obscur et le moins concluant qu'il soit possible d'imaginer. Cela ne les empêche pas d'obtenir quelque succès auprès du public, même du public lettré. On dit volontiers qu'ils ont sur l'économie politique des vues propres qu'on va quelquefois jusqu'à qualifier d'originales. Leur mérite consiste le plus souvent à cultiver les lieux communs et à répéter quelques vieilles phrases spécieuses, expressions des conclusions hâtives de l'ancien empirisme.

Voilà où conduit l'abus que l'on commet lorsque l'on confond les recherches scientifiques avec les discussions d'application, confusion qui, si on l'introduisait dans n'importe quelle science, rendrait impossible l'exposition même de ses principes.

IV. — Des résistances que rencontre l'économie politique.

Les considérations qui précèdent nous font bien comprendre pourquoi l'économie politique rencontre des résistances inertes mais puissantes, et pourquoi son enseignement est si difficile. Ce n'est pas là tout. Elle rencontre encore un obstacle agissant dans la masse des intérêts fondés sur l'ignorance publique. Ces intérêts, très puissants, très malfaisants et ayant pleine conscience de leur illégitimité, considèrent l'économie politique comme une ennemie et la traitent en conséquence. Ils la dénoncent, l'insultent, la combattent par tous les moyens, emploient contre elle des arguments que dédaignerait un avocat du dernier ordre et jouent adroitement des préjugés, de la légèreté, des sentiments irréfléchis des multitudes. Ces résistances font reculer tous ceux qui cherchent, non la vérité. mais le succès, qui inventent avec une étonnante fécondité les capitulations et les compromis les plus étranges.

Les intérêts pécuniaires ne sont pas les seuls qui s'élèvent

contre l'économie politique : elle froisse aussi bien des amours-propres. Un homme bardé de diplômes ou même constitué en dignité, jouissant de la réputation d'homme cultivé, instruit, ou même de savant, n'admet pas facilement qu'il existe une science à laquelle il soit étranger, et il prend volontiers le parti d'en nier l'existence pour éviter la peine de l'étudier. Il prend ce parti d'autant plus facilement, qu'il n'y a pas de profit à espérer de la connaissance de l'économie politique. Et si l'homme instruit prend souvent ce parti, le jeune bachelier le prend bien plus vite : il rappelle les mots gentils de « littérature ennuyeuse » et d' « art d'agrément » lancés avec succès par des hommes d'esprit un peu gais, aux applaudissements des ignorants.

On aime aussi à dire qu'on « dédaigne la théorie pour s'attacher à la pratique », sans s'apercevoir que la prétendue pratique n'est autre chose qu'une suite d'aphorismes qui constituent bien une théorie, mais une théorie fondée sur la première vue des phénomènes. C'est l'empirisme pur, la science des ignorants, fondée sur une observation superficielle des faits. C'est une théorie semblable à celle qui nie l'existence des antipodes et combat le savant qui l'affirme en invoquant contre lui l'expérience qui prouve : que deux hommes ne peuvent marcher pieds contre pieds, ni les eaux rester dans leur lit suspendu au-dessus de l'air. Exposez à un paysan illettré ce que la science nous enseigne en cette matière, il se refusera à vous croire, au nom de l'évidence et du bon sens.

Les sciences mathématiques et physiques ont ce grand avantage de ne froisser à peu près aucun intérêt et d'en servir un grand nombre. Les découvertes du géomètre, du physicien, du chimiste enrichissent beaucoup de gens, et les sciences qu'ils cultivent ne pourraient être négligées sans que l'industrie du pays en souffrît une diminution. S'il en était autrement, elles seraient combattues et on a dit avec raison que si quelqu'un avait intérêt à détruire la géométrie, elle serait vigoureusement attaquée et niée. Malheureusement pour la

diffusion de l'économie politique, cette science jette une vive lumière sur les droits de chacun et cette lumière ne peut être agréable à ceux, en trop grand nombre, qui vivent du bien d'autrui.

Cependant, comme ces gens ne forment après tout, qu'une faible minorité, l'économie politique pourrait pénétrer chez le grand nombre à l'intérêt duquel sa diffusion est favorable, si elle n'y rencontrait une ignorance égale à celle des lettrés, peu ou point de culture, des sentiments contradictoires, des vues étroites et des inclinations qui ne sont pas toujours sensées. Toutefois, c'est encore dans les multitudes que ses conclusions pourraient rencontrer l'adhésion la plus facile, si elles y étaient présentées convenablement, à la manière de Cobden, par exemple, de façon à former la base d'un grand parti politique : le parti de la justice et du plus grand avantage de tous. Il y a là une grande tâche à remplir et cette tâche est digne des ambitions les plus hautes et les plus généreuses. Il est fâcheux que ces ambitions soient rares.

D'ailleurs, si l'on veut introduire dans le grand public les connaissances, les conclusions pratiques auxquelles conduit l'étude de l'économie politique, il faut laisser de côté les formules et les raisonnements au moyen desquels on a compris ses enseignements. Ces formules et raisonnements sont de simples moyens d'étude, très utiles pour qui étudie sérieusement, mais inutiles et inaccessibles à qui ne veut ou ne peut étudier; il faut se tenir aux considérations qui se fondent sur les arts sociaux, tels que le droit et la morale; il faut se servir de la science sociale tout entière, car, dès qu'il s'agit d'arrangements sociaux, les considérations économiques, bien que fort importantes, ne sont pas suffisantes à satisfaire l'esprit, si elles ne sont appuyées par des considérations plus générales et plus larges.

V. — Conclusions.

Concluons, s'il se peut; mais on nous arrête : — Vous ne nous avez pas dit si la méthode de l'économiste devait être inductive ou déductive, analytique ou synthétique, ou historique, ou expérimentale, etc., etc. — J'en conviens, et je répondrai : — Cette méthode est inductive, parce que, pour établir les cadres idéaux qui permettent d'examiner les phénomènes successivement et isolément, il faut employer l'induction; — Elle est déductive parce qu'elle tire les conséquences immédiates de l'examen auquel on se livre, sans échafauder des déductions l'une sur l'autre, comme les mathématiques, mais en appliquant une même déduction à une multitude de cas identiques ; — Elle n'est pas expérimentale, en ce sens que l'économiste ne peut faire des expériences à volonté, mais elle est expérimentale en ce sens qu'elle ne perd jamais de vue l'observation des faits concrets et qu'elle profite des expériences que le courant de la vie sociale amène devant l'observateur; — Elle est analytique, bien qu'elle ne puisse faire aucune analyse matérielle, comme celle du chimiste, parce qu'elle se sert très largement de l'analyse rationnelle ; — Elle est synthétique, parce qu'après avoir étudié le détail des phénomènes, ceux de l'échange, par exemple, l'économiste les rapproche et les reconstitue en quelque sorte dans leur ensemble ; — Elle est historique, parce qu'elle porte l'observation des phénomènes économiques dans le passé, en se servant de l'histoire, en même temps que dans le présent.

Cette réponse à des questions posées et débattues plus d'une fois était-elle bien nécessaire ? J'en doute un peu, parce qu'il me semble qu'il n'y a qu'une seule méthode, qui emploie des procédés divers selon le sujet que la science étudie, mais qui ne sont, à tout prendre, que les aspects divers de l'étude, qui consiste toujours en observation attentive et patiente accompagnée de raisonnement.

En résumé, la science sociale et l'économie politique, qui

en est une partie, n'ont pas de méthode qui leur soit propre. Elles emploient la méthode commune à toutes les sciences, qui est la forme de la pensée moderne : elles observent les faits concrets et cherchent à dégager les lois permanentes qui les régissent.

L'expérience leur est interdite, parce qu'on ne fait pas d'expérience sur l'homme moral et qu'elles sont, par excellence, une science morale. Mais si l'analyse matérielle leur est interdite, elles peuvent se livrer à l'analyse rationnelle sans aucune difficulté, et c'est par ce moyen qu'elles arrivent à la connaissance de quelques vérités importantes.

L'analyse rationnelle exige l'emploi d'un certain nombre de conceptions idéales, d'abstractions, de cadres artificiels dont on ne peut faire un bon usage, si on ne s'en sert avec une attention vigilante et soutenue, en séparant avec soin les études rationnelles de toute recherche d'application. C'est dire assez que l'étude de l'économie politique pure sera longtemps, sinon toujours, accessible seulement à un petit nombre d'esprits cultivés, qui y trouveront des convictions inébranlables. Cette étude est inutile aux esprits dont la culture est superficielle, à ceux qui tranchent sur toutes choses sans avoir rien appris, aux intelligences paresseuses, aux cœurs nonchalants.

Cependant, il faut que les vérités acquises par la science soient portées devant le grand public, qu'elles prennent place dans tous les débats du temps et deviennent populaires. Mais pour cela, il faut qu'elles dépouillent la forme scientifique pour prendre la forme concrète, qu'elles s'aident des considérations de politique, de droit et de morale, afin de devenir accessibles à toutes les intelligences sincères, fussent-elles même peu cultivées.

L'étude scientifique, en un mot, est une sorte de gymnastique, d'exercice militaire propre à donner à ceux qui le reçoivent plus de force dans la lutte. Mais, quand on arrive à la bataille elle-même, on laisse là les formules d'exercice et

on montre son savoir faire en combattant de son mieux pour une cause que l'on sait être bonne, même quand elle est abandonnée par des défenseurs pusillanimes. On prend courage en pensant que les avantages remportés par quelques intérêts particuliers sur l'intérêt public ne peuvent durer qu'un temps assez court et que le triomphe définitif est toujours réservé à la vérité.

Ajoutons encore quelques considérations destinées à faire ressortir l'importance de l'analyse rationnelle.

Lorsque, il y a quelque cinquante ans, la statistique a pris des développements sans précédent et a été appliquée aux choses sociales, on s'en est engoué, parce qu'on a espéré que l'on obtiendrait de ses travaux la solution de presque tous les problèmes. Mais dès qu'on a entrepris de se servir des renseignements statistiques, on s'est aperçu qu'ils ne donnaient pas ce qu'on avait espéré.

Ainsi on a discuté contradictoirement par la statistique les théories du libre échange et de la protection, et la statistique a pu être invoquée de part et d'autre, parce qu'elle n'indique et ne peut indiquer que le résultat collectif de plusieurs causes diverses tandis que l'objet en discussion est une seule de ces causes. De même les beaux travaux de Guerry et de Quetelet nous donnent bien des renseignements sur les diverses formes de la criminalité, sur les naissances, les mariages, les décès, les tables de mortalité, etc. Mais elles ne peuvent pas nous donner de renseignements certains sur les causes complexes des phénomènes relevés par la statistique. Celle-ci fournit des données, qui ne peuvent être utilisées sérieusement qu'après avoir été soumises à l'analyse rationnelle, qui étudie successivement et une à une, toutes les causes qui ont concouru à la production des phénomènes relevés en chiffres par la statistique. Je n'affirmerais pas qu'il soit facile ni même possible de faire ce travail, mais ce serait le seul qui pût donner des conclusions vraiment scientifiques.

Mentionnons un autre exemple. On connaît les travaux de Le Play. Cet ingénieur distingué, dont les camarades polytechniciens s'étaient jetés dans le Saint-Simonisme et dans le Fouriérisme, trouva qu'ils s'étaient écartés de la méthode scientifique et voulut étudier, lui aussi, la réforme sociale à faire, mais en procédant scientifiquement : il voulut « observer par la méthode de Bacon et de Descartes[1] ». Il profita de ses nombreux voyages pour obtenir la monographie d'un certain nombre de familles, notamment de familles d'ouvriers, dans les deux mondes; il s'informa aussi partout des lois, des mœurs, de l'état social des peuples et conclut par la conception d'un idéal assez puissant pour former une école, qui survit à son fondateur.

Il est évident toutefois que les travaux de Le Play, quelque estimables qu'ils soient, n'ont aucune base scientifique. En effet, l'auteur n'a étudié que les faits concrets et par conséquent très complexes, sans recherche aucune sur les causes diverses qui pouvaient les avoir produits. Si on avait soumis à son examen un caillou, un morceau de minerai, il ne se serait pas aventuré à en affirmer la nature et les propriétés, sans l'avoir soumis, au préalable, à une analyse attentive. Ce qu'il n'aurait pas osé faire pour un caillou, il tentait de le faire pour la société : il appréciait et jugeait les institutions sans s'occuper de leur origine, de leur formation et de leurs transformations! Il concluait, comme il le dit, « par le raisonnement, en s'aidant de la méthode des gouvernements représentatifs et des tribunaux ».

Les gouvernements représentatifs et les tribunaux ont-ils jamais procédé ou pu procéder scientifiquement? Non sans aucun doute. Le gouvernement veut s'éclairer sur l'opportunité d'une loi, d'une mesure à prendre : il ordonne une enquête. Un tribunal veut s'éclairer sur un fait déterminé, il ordonne une enquête. Le gouvernement et le tribunal entendent des témoins, discutent la valeur des témoignages et

[1] *La réforme sociale en France*, t I p. 60.

statuent. Leur méthode, dont on peut se servir bien ou mal, est certainement la meilleure que nous connaissions pour la solution des problèmes pratiques et circonscrits qui sont soumis à leur appréciation. Mais les moindres problèmes, soumis à celui qui étudie la science sociale, sont bien autrement larges et compliqués et les témoignages qu'on accepte, faute de mieux, dans les enquêtes législatives ou judiciaires deviennent bien incertains et bien insuffisants dans les études sociales. Là, comme dans les enquêtes, les témoins peuvent mentir ou se tromper, ou répondre légèrement, mais ils peuvent aussi ne pas comprendre les questions et ils ignorent toujours leur propre histoire et surtout les motifs qui ont déterminé leurs ancêtres. Les témoignages humains, quelque soin qu'on mette à les recueillir, ont toujours, en pareille matière, une valeur contestable et très médiocre. Du reste, en matière sociale, comme en toute autre, la science ne s'arrête pas au témoignage humain : elle ne donne créance qu'au témoignage, souvent obscur, mais incessamment renouvelé, de la nature.

Avant d'entreprendre une immense œuvre d'art, comme la réforme d'une société, Le Play aurait dû, pour procéder scientifiquement, établir les principes de la science sociale sur l'étude des éléments sociaux. En exposant à la hâte son idéal de prédilection, il a, comme une centaine de ses contemporains, exprimé des préférences purement personnelles. Comme tant d'autres, il a pris dans un idéal de l'ancien régime quelques traits qui lui ont semblé recommandables et a proposé de les introduire dans la société nouvelle sans savoir exactement s'ils pourraient s'y adapter et dans quelle mesure et pour quels motifs il conviendrait de les introduire.

Ne prenons qu'un exemple dans son œuvre, la famille-souche. Le Play a observé que la persistance et la durée des familles était une condition de stabilité sociale, observation qui remonte d'ailleurs au delà de l'histoire et que nous approuvons sans difficulté. Le Play ajoute que partout où il a observé la famille-souche, il a trouvé sa constitution appuyée sur des

lois ou des coutumes, d'où la conclusion un peu obscure, mais facile à tirer, qu'il serait bon de la constituer par des mesures législatives spéciales. Acceptons la généralisation de l'observation de Le Play, que pouvons-nous en conclure? Tout au plus que, dans le passé, une législation spéciale a eu pour but de conserver un certain nombre de familles : il n'y a et ne peut y avoir là que la constatation d'un fait historique. Prouve-t-il quelque chose pour le présent et pour l'avenir? Rien absolument, par la raison fort simple que les sociétés modernes diffèrent par un certain nombre de traits essentiels de toutes les sociétés antérieures. Cette considération suffit à ôter à sa conclusion toute valeur scientifique.

Tout en croyant, comme Le Play, à l'utilité des familles-souches, nous fonderions notre opiniou sur des considérations tout autres. Nous croyons que le désir de perpétuer sa famille est naturel chez presque tous les hommes et a inspiré les législateurs qui ont fait à certaines familles des conditions spéciales, mais que ces législateurs se sont trompés sur les moyens d'atteindre le but et ne doivent pas être imités. Nous remarquons que la conservation de certaines familles est causée, non par les lois et coutumes, mais par l'esprit de famille entretenu par l'éducation et les mœurs. Nous observons que les avantages particuliers édictés pour la conservation des familles, les substitutions, par exemple, et le droit d'aînesse, ont causé l'extinction d'un bon nombre de ces familles. Nous savons, en outre, par les monographies très intéressantes publiées depuis quelques années, que la France a possédé des familles-souches très stables dans des contrées où existait, bien avant le Code civil, l'égalité des enfants dans le partage des successions.

La méthode de Le Play ne peut donner des conclusions scientifiques, parce qu'elle ne peut rien démontrer. Si nous ne pouvons l'accepter, même lorsque nos conclusions seraient, au fond, conformes à celles de ce penseur, nous ne l'accepterons pas davantage sur les points où ses conclusions nous

semblent absolument erronées. Nous ne pouvons considérer son œuvre que comme une rêverie sociale plus étudiée que celles de Saint-Simon, de Fourier, de Cabet, de Rubichon, de Collins, etc., etc., mais tout aussi arbitraire et purement sentimentale. Nous n'en pouvons louer que l'intention, qui est absolument honnête.

N° 2[1]

DE L'UTILITÉ CONSIDÉRÉE COMME PRINCIPE DE MORALE.

Depuis l'origine de la philosophie, on s'est occupé de rechercher et de définir le principe premier et dominant de la morale; on s'est efforcé de formuler la règle d'après laquelle les actions humaines devaient être jugées bonnes ou mauvaises, dignes d'approbation ou de blâme. Depuis l'origine de la philosophie, ceux qui travaillent à la recherche de ce principe et de cette formule diffèrent d'opinion, discutent ou même se disputent. Pendant ce temps, le monde a marché sous l'empire d'une morale traditionnelle d'origine empirique, sans accorder jamais un grand crédit aux sectes qui prétendaient le diriger.

Voilà trois faits parfaitement constants qui ont causé quelquefois la confusion des sages et le triomphe des ignorants. « A quoi bon tant de recherches, disent ces derniers, si elles ne doivent aboutir à aucun résultat certain, supérieur à toute controverse, digne de conquérir, au moins pour quelque temps, une autorité pratique respectée? Qu'importe ce qui ne sert à rien? » Leur triomphe a redoublé lorsque, jetant un coup d'œil sur l'ensemble des doctrines philosophiques, ils ont vu que les mêmes opinions semblaient incessamment se formuler, mourir, se reproduire, mourir encore pour renaître de nouveau, pendant une longue suite de siècles, comme si l'esprit

[1] *J. des Économistes*, septembre 1864.

humain, enfermé dans une espèce de cirque, y tournait sans pouvoir jamais en sortir. Il est si doux de se dire: « Je ne me suis occupé de rien et je suis aussi avancé que ceux qui ont le plus travaillé à la découverte de la vérité. Je suis même plus avancé qu'eux, puisque je connais la vanité de leur science et ils l'ignoront!... »

Un coup d'œil plus attentif jeté sur l'histoire de la philosophie et de l'humanité suffit à troubler cette quiétude et à montrer les choses sous un autre aspect. Il est vrai que jusqu'à ce jour les sociétés n'ont accepté aucune des formules de morale proposées par les philosophes, mais elles n'ont pas cessé un seul instant de tenir compte des travaux de ceux-ci et de profiter même de leurs disputes. Il faudrait savoir bien peu d'histoire pour ignorer l'influence du stoïcisme sur les jurisconsultes et législateurs romains et celle des penseurs modernes sur les lois et les idées qui régissent les sociétés actuelles. Les philosophes, de leur côté, ont profité pour leur instruction des changements qui s'opéraient autour d'eux dans les institutions, dans les idées, dans les mœurs, et, lors même qu'ils paraissaient reprendre d'anciennes formules, ils ne manquaient guère de les renouveler et de les agrandir, de manière à se rapprocher incessamment les uns des autres. C'est ce que démontre l'étude, même sommaire et superficielle, de la philosophie à quiconque a un peu pensé et parcouru les livres originaux, laissant là les œuvres de seconde et troisième main, les manuels écrits sans critique sur d'autres manuels. On peut bien dire avec raison que les penseurs ne sont guère plus d'accord sur le principe de la morale que lors du dialogue rapporté ou inventé par Platon, entre Socrate et Protagoras; mais il est certain que les théories morales ont pris un caractère infiniment plus large qu'au commencement. Quelle différence, par exemple, entre les formules de Platon et celles de Kant! Et dans l'école opposée, le progrès n'est pas moins sensible : Aristippe prend le plaisir pour principe de la morale : Épicure y joint l'absence de peine et étend sur toute

la vie de l'individu le plaisir et l'absence de peine à considérer. Bentham reprend la formule d'Épicure, mais il dit: « le plus grand bonheur du plus grand nombre ». Entre le point de départ et le point d'arrivée un progrès immense s'est accompli.

Ajoutons que les théories opposées ne sont ni aussi éloignées les unes des autres, ni aussi variées qu'on le dit et que le croient peut-être leurs auteurs. Ils nous semble d'ailleurs que toute discussion un peu sérieuse doit tendre à les rapprocher, à établir une solution susceptible d'être généralement acceptée.

Ces recherches relatives au premier principe de la morale ne sont pas aussi stériles qu'on se plaît à le dire; elles sont d'ailleurs intéressantes au plus haut degré. N'hésitons pas à nous y engager. Voyons où on en est : essayons de déterminer le problème, de formuler à nouveau et de défendre la solution qui nous semble la meilleure, celle de l'utilité.

I

De nos jours encore et depuis l'origine des temps historiques, la morale régnante et officielle reconnaît comme principe ou la tradition conservée par un corps de prêtres, ou l'Écriture. Mais en aucun temps, si ce n'est dans les premiers siècles du christianisme, cette morale n'a été livrée à la discussion des profanes et des laïques. Son principe d'ailleurs comporte peu l'examen et la controverse; il faut tout d'abord l'admettre ou le rejeter. Si on l'admet, on discute sur le sens des textes, sur l'autorité de la tradition et sur la part qu'il convient de faire ou de ne pas faire aux considérations tirées de l'expérience. Si on ne l'admet pas, il faut chercher à la morale un principe rationnel et une sanction rationnelle, en un mot interroger la philosophie. Sans reconnaître ou nier formellement le principe de la morale traditionnelle, on a pris généralement le parti de chercher à la morale un principe rationnel, et c'est dans cette recherche

qu'ont éclaté les dissidences. Quant à la négation de toute morale, s'il est vrai malheureusement qu'on la reconnaît dans la conduite d'un certain nombre de personnes, nous ne croyons pas qu'elle ait été systématiquement enseignée, ni qu'elle soit imputable à aucune école philosophique, bien que chaque école l'ait attribuée avec trop de facilité aux opinions dissidentes. En fait, la nécessité d'une morale, c'est-à-dire d'une règle des actions humaines, est généralement reconnue et, ce qui est plus remarquable, on est à peu près d'accord sur les préceptes pratiques qui la constituent; on discute surtout les principes et les méthodes. La pratique de chacun est plus ou moins conforme à la théorie, selon que sa conviction est plus ou moins forte et que son caractère a plus ou moins de résistance, plutôt que selon l'école à laquelle il appartient.

Nous n'avons point à discuter ici la morale d'autorité, ni les principes, ni les interprétations auxquelles les casuistes se sont livrés. On ne reconnaît le droit de traiter de ces matières qu'à ceux qui ont reçu mission pour cela et nous n'en avons aucune. Bornons-nous donc à examiner les principes de morale qui font l'objet des discussions philosophiques.

Il y a bien des écoles en philosophie et bien des subdivisions dans chaque école; cependant, quant au principe de la morale, il nous est difficile de signaler plus de deux opinions. La première et la plus enseignée affirme que les principes de la morale sont inscrits en tout temps dans la conscience humaine et que leur sanction résulte d'un sentiment intense, primitif, ineffaçable, de l'obligation d'observer ces principes. La seconde, constamment décriée dans l'enseignement direct et cependant puissante, soutient que la connaissance des principes de la morale est un fruit de l'expérience; que, s'il est vrai que l'idée du bien et du mal, d'une morale et d'une règle, soit toujours vivante dans l'homme, la formule de cette règle s'apprend, se modifie, se rectifie, se perfectionne avec l'ensemble de nos connaissances et par les mêmes moyens; que si le sentiment de l'obligation morale, ou, en termes plus gé-

néraux, du mérite et du démérite, de la sanction rémunératrice ou pénale, existe en germe et en puissance chez tous les hommes, il ne prend vie, ne s'applique et ne se développe que par l'enseignement, par l'habitude, par l'expérience.

Ces deux écoles, aussi anciennes que la philosophie, existent encore aujourd'hui. Dans l'antiquité nous voyons Platon à la tête de la première, tandis qu'Aristote, les stoïciens et les épicuriens, malgré les différences de doctrine qui les séparent, cherchent dans l'utilité, de jour en jour mieux comprise, des règles de conduite. Dans les temps modernes, la distinction des deux écoles reparaît; d'une part Descartes et ses successeurs, Kant et tous ceux qui, de nos jours, exposent et professent leurs doctrines; de l'autre, Bacon, Locke, Helvetius, Bentham et ses nombreux disciples.

John Stuart Mill, qui a publié pour la défense de la seconde un opuscule digne de fixer l'attention des penseurs, nous semble avoir fort heureusement caractérisé ces deux écoles en appelant la première *intuitive*, et la seconde *inductive*, puisque, en effet, la première affirme que la connaissance de la morale est affaire d'intuition, tandis que la seconde soutient que cette connaissance s'acquiert, tout comme celles qui constituent la physique, la chimie et les sciences en général, par l'emploi de l'induction.

La question qui se débat entre les deux écoles est celle-ci: « Nos connaissances morales naissent-elles avec chacun de nous ou sont-elles le résultat de l'enseignement et de l'expérience? » Ceux qui soutinrent au commencement la première opinion se fondèrent sur l'identité du sens moral chez tous les hommes, identé facile à constater chez quelques peuples soumis au même enseignement moral : le genre humain, pour ces philosophes, c'était la Grèce et les civilisations nées de l'enseignement grec. Mais, à mesure que les connaissances historiques et géographiques se sont étendues, à mesure qu'on a pu comparer les croyances morales d'hommes placés à de grandes distances les uns des autres dans le temps et dans

l'espace, cette première thèse de l'intuition, réfutée par l'observation la plus vulgaire, a cessé d'être soutenable. On a pourtant soutenu et l'on soutient encore l'innéité de la connaissance des préceptes généraux, bien que l'observation y répugne; car quelques-uns de ces préceptes se trouvent contredits par les croyances formelles d'un grand nombre de peuples anciens et de presque toutes les peuplades sauvages, c'est-à-dire par plus de la moitié du genre humain.

Pour trouver un terrain solide, il a fallu s'élever plus haut, jusqu'à la notion d'une règle morale et de l'obligation de l'observer. Mais sur ce point, les deux écoles se rapprochent étrangement. La première dit: « La notion de l'existence d'une morale et de l'obligation qui l'accompagne est primitive, naturelle et innée : on peut différer dans l'application, se tromper, apprendre, se perfectionner, mais partout où il y a des hommes, ils ont l'idée d'une morale et le sentiment des obligations qu'elle impose. » L'école utilitaire admet volontiers cette proposition, en disant : « Chaque homme naît avec le désir d'éviter la douleur et de chercher le plaisir, et développe toutes les puissances dont il dispose, de manière à satisfaire ce désir autant qu'il le peut. Il observe, que certaines règles de conduite le mènent à la satisfaction de ce désir, et il s'y conforme, les proclame, les impose; il se sent obligé à les respecter, comme tous les préceptes de la raison, et ne peut s'en écarter sans être persuadé lui-même qu'il fait une sottise ».

Dans ces termes, la différence des deux thèses est quelque peu difficile à saisir. Toutefois, en examinant les choses avec attention, on trouve que l'école intuitive soutient que l'obligation morale et l'idée de cette obligation existent indépendamment de tout raisonnement, tandis que l'école inductive fonde l'idée d'obligation et l'obligation même sur le raisonnement. Pour la première, le sentiment moral et le sentiment d'utilité sont deux choses absolument distinctes et presque de nature différente; pour la seconde, le sentiment moral est

un cas et une forme du sentiment d'utilité. Les partisans de l'intuition disent : « Un raisonnement ne peut jamais fonder une obligation morale, et pourtant cette obligation existe; donc elle vient d'ailleurs et de plus haut que le raisonnement; elle naît, soit d'une révélation expresse et déterminée, soit de cette révélation qui éclaire tout homme venant en ce monde, de la raison ». A cela l'école inductive répond que « l'obligation naît si bien d'un raisonnement, tacite ou exprimé, que c'est par le raisonnement qu'elle est appliquée dans chaque précepte, et ce qui le prouve, ce sont les erreurs commises, en morale comme en toute autre matière, non seulement par des individus, mais par des peuples entiers. Quant aux préceptes déterminés, il n'y a donc nul doute : reste seulement l'idée d'obligation en général, mais qu'est-ce autre chose qu'une abstraction, une conception purement philosophique, née à la suite de l'expérience, comme tous les concepts du même genre? Le sentiment de l'obligation naît de l'idée et du sentiment de l'utilité collective ».

Voilà à peu près à quels termes se trouve actuellement réduite la discussion entre les deux écoles. Cherchons s'il est possible de trouver une formule qui les réunisse, ou du moins, qui les rapproche, et d'exposer le plus clairement qu'il se pourra ce qui nous semble la vérité.

II

Notons d'abord quelques points sur lesquels toute dissidence nous semble impossible.

1° La plupart des hommes puisent leurs notions morales dans la tradition et l'enseignement; ils reçoivent les principes et les appliquent plus ou moins correctement par habitude et sans examen. Par conséquent, les recherches relatives au principe de la morale ne touchent immédiatement que les initiateurs et ceux qui s'occupent de remonter à l'origine des choses. Par conséquent encore, il serait possible que le principe théorique de la morale enseignée fût changé sans que

cette morale souffrît une prompte et nécessaire altération. Nous examinerons plus tard les conséquences rationnelles de l'adoption de l'un ou de l'autre principe.

2° Il y a dans tout système de morale trois sanctions, savoir : la sanction intérieure ou de conscience, la sanction d'opinion, résultant de l'approbation ou du blâme de nos semblables, et la sanction matérielle, résultant de peines ou de récompenses positives. Les discussions relatives au principe de la morale n'affectent que la première de ces trois sanctions, sans toucher en quoi que ce soit aux deux autres.

3° Un principe de morale, quel qu'il soit, n'est pas susceptible de démonstration. Cette proposition est vraie de tous les principes scientifiques : les mathématiques elles-mêmes ont leurs axiomes, et en général, on peut dire que la démonstration n'a d'autre but que de ramener les faits à un principe que l'on croit sans démonstration. Toutefois la méthode inductive soumet les principes eux-mêmes à une espèce de preuve, en exigeant qu'ils rendent compte de tous les phénomènes auxquels ils se rapportent, de manière à laisser la raison satisfaite. Ce genre de preuve peut être demandé au principe d'utilité.

4° Un premier principe de morale donnant la règle des actions humaines, qui ont lieu dans toutes les directions, ne peut jamais avoir la simplicité et la clarté qu'ont les principes des sciences qui étudient seulement quelques propriétés générales et simples de la matière.

5° Il existe en dehors de tous les caprices de notre imagination et de notre volonté un ordre général du monde, d'après lequel chacun de nos actes entraîne après lui des conséquences nécessaires, auxquelles il ne nous est pas possible de nous soustraire. Chaque acte doit être jugé bon ou mauvais, louable ou blâmable, selon les conséquences qu'il entraîne après lui. On ne peut donc juger les actes qu'en vue de leur résultat prévu et par ce résultat, dans lequel il faut chercher le premier principe de la morale.

Ces points étant déterminés, essayons d'exposer la formule du principe d'utilité qui nous semble la meilleure.

L'homme naissant pour vivre, la vie est sa fin. Par conséquent, ses actes peuvent être jugés bons ou mauvais, selon qu'ils tendent à la conservation et à l'accroissement de la vie ou, au contraire, à la diminution ou à la destruction de la vie dans l'humanité. La vie dans l'humanité sera donc pour nous le critérium du bien et du mal.

Nous disons « la vie dans l'humanité », parce que, bien que chaque individu ait une force et une responsabilité bien distinctes et une vie propre, il n'a pas une existence indépendante, et ne saurait être le centre des actes et des pensées de tous. Il n'a pas une existence indépendante, puisqu'il tient d'autrui et transmet à son tour la vie et l'éducation et toutes les idées fondamentales qui constituent sa science, et en connaissance desquelles il agit. Il ne saurait être le centre des actes et des pensées d'autrui, parce qu'il n'est que l'égal de tout autre individu : il n'est, comme tous ses semblables, qu'un membre du grand corps que nous appelons le genre humain.

Il est évident d'ailleurs que la vie peut augmenter ou diminuer dans le temps et dans l'espace. Elle augmente dans le temps par une durée plus longue, elle augmente dans l'espace par le développement de facultés plus puissantes, par une action plus étendue sur le monde extérieur. Ainsi tout accroissement de science ou d'enseignement de la science est un accroissement de vie : toute diminution de la science ou de son enseignement est une diminution de vie. Bien qu'on n'ait pas l'habitude de considérer par ce côté la morale et la civilisation, on peut distinguer à première vue la différence de vie qui existe dans une société sauvage et dans une société civilisée. Dans la première, la vie est presque exclusivement animale; elle est absorbée presque tout entière par la satisfaction des premiers besoins, et la plupart des facultés humaines n'existent qu'en puissance ou tout au plus en embryon.

Puis la vie se développe peu à peu avec les facultés intellectuelles et par l'action, par l'acquisition d'une puissance chaque jour plus grande sur la nature et par l'accroissement de l'influence qu'exercent les uns sur les autres les individus. Entre les divers degrés de civilisation, il n'y a d'autres différence que le plus ou moins de vie.

Lorsque nous proposons d'adopter la formule de la vie et de la substituer à celle du bonheur, telle qu'elle a été rectifiée par Bentham, nous devons donner les motifs de notre préférence.

La formule du bonheur nous semble plus obscure. Le bonheur est un état de relation : il dépend essentiellement de la disposition du sujet que l'on considère et de ses propres appréciations. On peut discuter, même de très bonne foi, sur la question de savoir si l'on est plus heureux avec des facultés plus développées qu'avec des facultés moins développées; car si tout développement de nos facultés ajoute à nos jouissances, il ajoute en même temps à nos souffrances. Il est bien vrai, comme le remarque Mill, que ceux qui ont atteint le degré supérieur de développement ne peuvent plus goûter les jouissances ni éprouver les souffrances de l'ordre inférieur, comme ceux dont les facultés sont moins développées. Mais qu'importe si ces derniers sont et se trouvent heureux ? Qui sera juge du plus ou moins de bonheur que présente l'un ou l'autre état? « Ce sont, dit Mill, ceux qui sont parvenus au plus haut degré de développement, parce que ceux-ci, connaissant les deux états, choisissent l'état supérieur; ce que ne peuvent faire les autres, qui n'en connaissent qu'un ». — Quelque ingénieuse que soit cette solution, il nous semble qu'elle laisse trop à l'arbitraire, car on pourra toujours contester à bon droit que ceux qui sont arrivés à l'état supérieur de développement, *connaissent* l'état inférieur par lequel les hasards de leur éducation les ont peut-être et le plus souvent empêchés de passer. Quelle idée l'homme qui a été élevé et qui a vécu dans la sobriété peut-il avoir des jouissances de l'i-

vrogne? Peut-on dire que, connaissant ces jouissances, il a choisi la sobriété? Nous ne le croyons pas.

Il est clair qu'on ne peut, quoi que l'on fasse, comparer le bonheur de l'un à celui de l'autre et les additionner en quelque sorte ensemble comme deux quantités homogènes. Le bonheur dépend de considérations trop individuelles pour que la fantaisie n'ait pas toujours beaucoup de part dans les appréciations que l'on peut en faire. C'est une circonstance qui ne peut manquer d'enlever un peu d'autorité à la formule du bonheur et de la faire interpréter souvent d'une manière déplorable. Je sais que ces interprétations ont toujours été repoussées par les maîtres et que, pour employer les termes mêmes d'Épicure, elles sont l'œuvre « d'ignorants, ou de personnes qui n'acceptent pas la doctrine, ou de gens qui ont compris de travers[1] ». Mais elles ont toujours existé et existent encore, ce qui est évidemment un obstacle à la propagation de la science morale.

La formule de la vie, presque identique au fond à la formule du bonheur, nous semble plus claire et tout d'abord elle écarte ce qu'il y a d'arbitraire dans celle-ci. La vie n'est pas, autant que le bonheur, dépendante du caprice des individus. Les appréciations que l'on en fait peuvent être plus ou moins éclairées; mais elles ne dépendent pas du goût individuel, de la même manière que les appréciations du bonheur, comme on peut le voir par quelques exemples.

Ainsi supposons qu'il s'agisse d'apprécier la moralité d'un acte presque matériel, d'une invention industrielle : on peut dire que les besoins qu'elle satisfait ne se faisaient pas sentir avant qu'elle existât, de manière à troubler le bonheur des hommes qui ne les connaissaient point, tandis que, depuis la découverte, ceux qui ne peuvent profiter des jouissances qu'elle a introduites en souffrent la privation, de telle sorte qu'on ne sait trop si la découverte a augmenté les jouissances ou les souffrances, si elle est un bien ou si elle est un mal. Mais,

[1] Diogène de Laerte, L. X, édit. Didot, p. 283, l. 41-2.

avec la formule de la vie, il n'y a nul doute : la découverte a introduit des jouissances nouvelles, une puissance plus grande et elle a presque toujours augmenté le nombre des hommes; il y a donc plus d'hommes appelés à la vie qu'auparavant, la vie de quelques-uns a augmenté, et aucune vie n'a été amoindrie; donc la découverte est un bien; celui qui l'a faite et propagée a fait une bonne action.

De même s'il s'agit d'un accroissement de population, sans altération appréciable des conditions d'existence des membres de la société. Y a-t-il, dans le cas de cet accroissement, plus ou moins de bonheur qu'auparavant? Question douteuse : tandis qu'il est hors de doute que la vie a augmenté.

De même dans le cas où un individu se trouve tellement ennuyé et malheureux qu'il songe à se détruire. Sa mort aurait-elle pour conséquence un accroissement ou une diminution du plus grand bonheur du plus grand nombre? Je ne sais : mais il est certain qu'elle causerait une diminution de vie.

La vie existant en elle-même, indépendamment des appréciations arbitraires et des caprices individuels, il est plus facile de comprendre qu'elle augmente dans la société par la réunion de la vie de tous les individus que de comprendre l'idée de la somme du bonheur des divers individus. En un mot, la notion de la vie, bien que très complexe, est plus simple que celle du bonheur et offre à l'intelligence quelque chose de plus net.

La formule de la vie présente d'ailleurs les mêmes avantages que celle du bonheur. S'il est vrai que tout le monde cherche le bonheur, il n'est pas moins vrai que tout le monde cherche la vie. Le bonheur est une sorte d'objectif intermédiaire, qui se déplace et fuit devant nous, comme les limites de l'horizon et l'espérance, sans que jamais nous les perdions de vue; mais c'est la vie qui est le but réel que l'on poursuit à travers tous les obstacles et au prix de toutes les souffrances.

Enfin, lorsqu'on nous dit « le bonheur du plus grand

nombre », nous craignons qu'on ne le cherche, contre justice, aux dépens du bonheur du petit nombre. Ce serait sans doute une interprétation erronée, mais elle est possible, pour ne pas dire propable.

Tels sont les motifs principaux qui nous font préférer la formule de la vie à celle du bonheur. Nous croyons qu'il convient d'ailleurs de conserver les mots *utilité* et *intérêt*, proscrits par l'école intuitive. L'utile absolu, identique au bien, comprend tout ce qui favorise la conservation et le développement de la vie dans l'humanité; il en est de même de l'intérêt : le bien suprême n'est autre que l'intérêt humain, c'est-à-dire la condition du développement de vie la plus considérable qu'il soit possible d'obtenir dans l'humanité. L'utilité privée et l'intérêt particulier sont légitimes tant qu'ils se trouvent coordonnés à l'utitité et à l'intérêt de l'humanité ; ils sont condamnables et doivent céder dès qu'ils s'en écartent. Ainsi les mots *bon* et *bien* restent et conservent leur acception souveraine, et l'utile garde l'acception relative, sans que l'utilité du genre humain cesse d'être le principe, le motif, le critérium de la morale.

Le principe de la morale utilitaire ainsi défini présente une règle facile, très étendue et très stricte pour la solution des problèmes que soulève incessamment la pratique. Devez-vous ou non être diligent, travailler incessamment à quelque chose d'utile, ou pouvez-vous indifféremment vous contenter d'une vie oisive et inoffensive? La formule de la vie ne laisse aucun doute; vous devez travailler, parce que votre travail ayant une tendance utile, c'est-à-dire favorable au développement de la vie, la maintient et l'augmente : en vous livrant à l'oisiveté, vous frustrez l'humanité de ce que lui aurait donné ce travail. — Mais quoi! répond la paresse, si, ce travail, étant industriel, j'en reçois le prix, à qui sert-il, si ce n'est à moi? Et si je me trouve plus à l'aise dans l'inaction, quel intérêt s'oppose à ce que j'y reste? — L'intérêt dominant, celui de tous; car, d'une part, vous ne recevez jamais une ré-

munération égale au service que vous rendez, puisque celui qui le paye trouve son avantage à le payer; ensuite le prix de votre travail constitue en vos mains une puissance sur le monde extérieur, laquelle n'existerait pas si vous n'aviez pas travaillé et qui vient en augmentation de vie, soit que vous la conserviez, soit que vous la consommiez.

Puis-je ou non me livrer à huis clos, chez moi, à quelque vice qui n'intéresse que moi, à l'ivrognerie par exemple? — Non, car l'ivrognerie diminue la vie, tant par l'incapacité de travail qu'elle cause que par les maladies et la prompte mort qu'elle entraîne après elle. D'ailleurs, il y a moins de faute à être ivrogne à huis clos qu'en public, puisqu'il y a de moins, dans le premier cas, le scandale de l'exemple.

Puis-je, ou non, user de ma fortune indifféremment, de telle manière qu'il me plaît? Non, car tout emploi de cette fortune qui tend à diminuer la vie en vous-même et en vos semblables est mauvais. Il est mauvais surtout de consommer en vaines jouissances une fortune que la société vous a confiée pour qu'elle fût conservée et alimentât la vie d'une suite de générations.

Puis-je indifféremment mentir? — Non, car le mensonge détruit la confiance que les hommes doivent avoir les uns pour les autres, et met à leur commerce nécessaire des obstacles très nuisibles au développement de la vie. Otez, par l'imagination, le mensonge de ce monde, et voyez l'accroissement de confiance, de science et de richesse qui en résulterait! Donc, le mensonge est mauvais. De même, à plus forte raison, les crimes définis, le meurtre, le vol, l'abus de confiance, etc.

La règle sert, on le voit, à indiquer en même temps les actions blâmables et les actions louables, comme aussi à limiter la sphère d'action de chaque individu, à diriger les législateurs et les administrateurs : elle embrasse dans son ensemble l'activité sociale et humaine, tout en pénétrant jusque dans les détails les plus minutieux et les plus intimes de la vie individuelle : elle s'applique également aux rapports qu'ont

entre elles les nations et à la conduite personnelle de l'individu le plus pauvre et le plus isolé qui puisse exister dans le monde.

Une règle qui remplit de telles conditions peut être considérée comme suffisante. On peut lui reprocher sans aucun doute quelque obscurité dans les applications innombrables auxquelles elle se prête. Mais peut-il y avoir une règle parfaitement claire? Si une telle règle existait, il ne nous resterait rien à apprendre en morale, et nous savons que notre condition ne comporte pas une telle perfection. Du reste, si l'on considère bien les choses, on voit que l'obscurité se trouve moins dans la règle elle-même que dans l'appréciation des faits auxquels elle doit être appliquée. Toutes les difficultés pratiques possibles naîtront de celle de déterminer quelquefois laquelle des deux solutions que peut recevoir un problème donné est la plus favorable au développement de la vie. Ces difficultés même présentent un avantage : elles appellent la discussion sur la portée précise et la tendance de chacun de nos actes, c'est-à-dire sur ce qu'il nous importe le plus de connaître.

III

Examinons rapidement les objections que l'on élève ordinairement contre le principe d'utilité.

1° « Le principe d'utilité faisant dépendre les lois morales des appréciations et du jugement des individus, détruit en réalité toute morale, et en est en quelque sorte la négation ».

Cette objection porterait également et avec plus de force contre le principe de l'école intuitive, qui prétend fonder la morale sur des convictions de conscience, puisque la conscience, produit de l'enseignement et de l'habitude, est tout aussi arbitraire que l'appréciation des faits comparés à un principe : elle est même plus arbitraire, puisqu'elle n'est soumise à aucune règle extérieure à notre volonté, tandis que la vie et

l'utilité ont une réalité qui ne dépend ni de nos jugements ni de nos caprices.

Si la conscience de tous les hommes fournissait les mêmes règles de morale, tous les hommes lui obéiraient plus ou moins, mais uniformément : on ne verrait pas les étranges aberrations qui ont produit l'anthropophagie, les sacrifices humains, les mutilations capricieuses et sans motifs, tant de pratiques horribles, dont l'idée seule nous révolte, et qui ont pourtant obtenu pendant des siècles l'adhésion de la conscience du genre humain. « Quelle est donc cette nature sujette à être effacée? J'ai bien peur que cette nature ne soit elle-même qu'une première coutume, comme la coutume est une seconde nature[1] ».

Le témoignage de la conscience n'est, lui aussi, qu'une appréciation, non de l'individu précisément, mais de la société dans laquelle il vit, de laquelle il tient l'enseignement qu'il a reçu et toutes ses idées dirigeantes. Cette appréciation peut être erronée et elle est toujours insuffisante, car elle ne porte que sur les actes extrêmes en bien et en mal, sur lesquels les sociétés, provoquées par un intérêt puissant, ont formulé un jugement; elle ne porte pas sur les actions moyennes, les plus nombreuses, que l'on s'habitue trop facilement à considérer comme indifférentes. — On en peut dire autant de la morale fondée sur l'autorité d'un livre et sur les interprétations dont il est susceptible : il faut toujours qu'elle revienne à des appréciations individuelles, parce qu'il est humainement impossible de formuler autrement quelque règle et quelque loi que ce soit.

Au fond, quelle que soit la règle que l'on adopte, quelque soit le principe auquel on s'attache, ils ne peuvent avoir d'autorité que par l'assentiment des hommes, et cet assentiment suppose une appréciation antérieure quelconque. On n'accepte pas une loi quelconque, pas même celle de l'Évangile, sans savoir bien ou mal pourquoi on l'accepte. Il en est de même de tout enseignement, qui a été introduit et accepté en prin-

[1] Pascal.

cipe par des convictions individuelles avant d'être imposé comme précepte et article de foi.

La seule différence qui existe à cet égard entre la doctrine de l'utilité et les doctrines intuitives ou traditionnelles, c'est que celles-ci considèrent la règle et le principe qu'elles établissent comme éternels, définitifs et, par conséquent, supérieurs à la loi du progrés, tandis que la doctrine d'utilité, reconnaissant que les principes et les règles que nous connaissons se sont formés peu à peu par le lent travail des générations qui nous ont précédés, reconnaît l'existence du progrès, la possibilité d'un perfectionnement : elle accepte comme permanente la période de formation que les autres doctrines considèrent comme temporaire et liée à un passé qui se perd dans la nuit des temps.

2° « La morale utilitaire n'a pas de sanction et n'emporte après elle aucune obligation ».

Cette objection rentre dans la précédente, puisque la sanction intérieure, la seule dont il puisse être question, ne peut résulter que de la conviction. La sanction de la morale intuitive résulte de la conviction où sont ses croyants que tels ou tels préceptes sont gravés dans leur conscience; la sanction de la morale traditionnelle résulte de la conviction que ses préceptes sont écrits dans le livre d'autorité et dans les interprétations qu'il a reçues. De même, la sanction de la morale utilitaire résulte de la conviction où sont ceux qui y croient, que ce qui est utile à l'humanité doit être fait, que ce qui lui est nuisible doit être évité. Il n'y a nul motif pour que cette conviction ait moins d'énergie que celles que peuvent inspirer les autres principes de morale.

Quant à la seconde sanction, qui naît de l'assentiment général de l'opinon, il nous semble qu'elle serait plus forte avec la morale d'utilité qu'avec toute autre. En effet, aucune morale ne montre autant que celle-ci le préjudice qui résulte pour toute la société du manquement d'un de ses membres et l'avantage collectif que cause une bonne action, quelque cachée

qu'elle puisse être. Que mon voisin fasse ou ne fasse pas son salut dans l'autre vie, si ses actes ne m'intéressent pas directement, je n'en suis touché qu'autant que je suis animé de toute la charité chrétienne, vertu rare; mais si je sais que les actes, bons ou mauvais de mon prochain me touchent, et si tous mes voisins se sentent également touchés, il n'y a nul doute sur la fermeté et sur l'énergie que l'opinon montrera dans l'approbation et dans le blâme. La morale intuitive et traditionnelle ne nous présente les actes du prochain que comme un spectacle qui ne nous intéresse guère autrement que par sympathie ou antipathie : la morale utilitaire nous les présente comme touchant à nos intérêts de la manière la plus directe et la plus inévitable, comme une partie de nos propres affaires.

Ceux qui reprochent à l'école utilitaire de ne donner à la morale aucune sanction, pensent, sans doute, que la conviction qui la crée ne saurait exister qu'à condition de croire que le devoir a une existence propre, qu'il est une sorte d'être réel en dehors de nous : ils croient que, si l'individu peut se dire : « Ce qui me retient et qu'on appelle une conscience, n'est qu'un sentiment intérieur; » il peut conclure qu'en effaçant le sentiment il anéantira l'obligation, et que si ce sentiment ne lui convient pas, il peut passer outre et tâcher de s'en défaire. Mais ce danger est-il spécial à la morale utilitaire ? L'opinion que l'obligation morale a son siège hors de nous rend-elle le sentiment de cette obligation si fort qu'on ne puisse s'en défaire? Cela est si peu vrai que tous les moralistes reconnaissent et déplorent la facilité avec laquelle la conscience peut être réduite au silence, ou étouffée chez la plupart des hommes. La question : dois-je obéir à ma conscience? est posée aussi souvent par les gens qui n'ont jamais entendu parler de la morale utilitaire que par ceux qui reconnaissent cette morale. Si ceux chez lesquels le sentiment moral est assez faible pour qu'ils se posent cette question, la résolvent par l'affirmative, ce n'est pas parce qu'ils croient à

la théorie transcendante, c'est en considération des sanctions extérieures.

« Il est inutile d'examiner si le sentiment du devoir est inné ou non. En admettant qu'il soit inné, il restera à savoir à quoi il s'applique naturellement et pourquoi ne serait-ce pas aux principes utilitaires[1] ? »

3° « La morale d'utilité est obscure en ce sens qu'elle exige de longues explications et, dans l'application, elle provoque une discussion continue ».

Nous reconnaissons que la première partie de l'objection est fondée ; seulement, nous remarquons qu'elle est applicable à toute théorie morale, et qu'il n'en est aucune qui soit plus claire que celle de l'utilité. La morale traditionnelle et religieuse suppose la connaissance de l'Écriture, de la tradition, de l'examen des principes sur lesquels repose l'autorité de l'une et de l'autre, ainsi que des décisions des casuistes. Assurément, ce n'est pas là un médiocre sujet d'études. La morale transcendentale est-elle plus claire ? « Agis, nous dit-elle, de telle sorte, que la règle de tes actes puisse être adoptée comme loi par tous les êtres raisonnables ». Belle lumière vraiment pour nous conduire ! et que ceux qui l'ont élevée sont bien fondés à accuser d'obscurité la morale utilitaire ! Si nous voulions creuser leur formule, nous ne trouverions autre chose que la morale utilitaire obscurcie, en ce sens qu'on donne comme émanées de la raison pure des règles tirées par la raison pratique, de considérations d'utilité.

La formule transcendantale pourrait même se prêter à des obscurités plus fâcheuses et plus redoutables. En effet, pour agir selon cette règle, il faut connaître ce que les êtres raisonnables sont disposés à reconnaître comme une loi. C'est justement ce qui est en question ! Et comment des êtres raisonnables peuvent-ils juger de la moralité des actes ? En étudiant la portée, la tendance de chacun, c'est-à-dire en consultant l'expérience, puis, en jugeant l'acte, ainsi apprécié, d'après sa

[1] John Stuart Mill.

conformité ou sa non-conformité à une règle qu'on n'exprime pas, parce qu'on la suppose à la fois connue et inexprimable, supposition purement mystique et gratuite, de laquelle il serait très facile de faire sortir dans la pratique la négation de toute règle.

Tous les hommes, nous objecte-t-on, ne peuvent vérifier les affirmations de la science et, en effet, ils ne les vérifient pas. Ils croient sur parole ceux qui les énoncent, à la condition que ceux-ci ne soient pas contredits et démentis par le témoignage de la nature. — Il en est de même et il en a toujours été de même des religions. Combien de Chrétiens ont vérifié l'authenticité de chacun des textes, de chacune des traditions sur lesquels repose leur foi et la raison des interprétations données à ces textes dans tous leurs détails? Un petit nombre assurément, chez ceux qui admettent la liberté de discussion : un nombre bien moindre chez ceux qui ne l'admettent pas.

Il y a donc tout aussi peu et même moins d'arbitraire dans la foi scientifique que dans la foi chrétienne. Aussi la première est-elle au moins aussi impérieuse et aussi forte que la seconde. Une tentative dans le but d'introduire en physique ou en chimie une théorie de fantaisie, serait combattue avec autant de vigueur qu'une tentative du même genre en religion et le critérium de l'orthodoxie scientifique étant l'application, l'erreur serait effacée par une force invincible.

Quiconque étudie et réfléchit est donc tenu, d'obligation absolue, de croire à la science et de prendre ses ordres pour tous les travaux d'application. C'est là que se trouve la sanction de la morale d'utilité.

Disons que, dans l'application, la morale d'utilité provoque une discussion continue : c'est ce qui constitue à nos yeux sa supériorité sur les autres systèmes : ceux-ci immobilisent, autant qu'ils le peuvent, la raison et la conscience, tandis que cette morale les tient en éveil et les provoque incessamment à l'action en poussant à la recherche de la portée de nos actes

et en pénétrant beaucoup plus avant dans notre vie. Il faut bien remarquer, en effet, que, si elle provoque la discussion, elle n'appelle pas le doute et que toutes les solutions qui sont claires dans les autres systèmes le sont également dans celui-ci. La morale utilitaire va plus loin : elle résout clairement des problèmes qui, d'après les autres systèmes de morale, étaient restés dans le domaine de la casuistique et pose une multitude de questions qui n'avaient jamais été posées.

IV

Il nous semble, en définitive, que, si une étude attentive de l'histoire nous indique la raison de l'existence et l'ordre de succession des trois grands systèmes de morale qui existent aujourd'hui, l'étude de la question nous montre le principe d'utilité animant dès l'origine la morale et la soutenant, comme une racine cachée nourrit et soutient la plante, puis se montrant davantage et davantage jusqu'à se substituer aux systèmes antérieurs et à régner peut-être sans conteste.

On a affirmé avant de raisonner en vertu de convictions inconscientes de leurs motifs; on a affirmé encore longtemps après avoir commencé de raisonner, puis on a cherché à remonter par l'analyse jusqués aux causes des préceptes de la morale. Mais, lorsqu'on n'a pas affirmé le principe d'utilité, lors même que l'on est allé jusqu'à le combattre, à le nier, à l'insulter, on n'a jamais cessé de le sous-entendre et d'en reconnaître la nécessité; on ne pouvait faire autrement sans renoncer à la raison elle-même.

Certes, s'il y a une formule qui semble exclure le principe d'utilité, c'est la formule évangélique : « Aimer Dieu; aimer le prochain comme soi-même pour l'amour de Dieu ». Cette formule suppose l'existence d'un ordre providentiel dont la charité est la condition; mais comment vivre selon la charité sans mesurer la portée des actes? Qu'est-ce que l'étude de la portée des actes auxquels on se livre, soit envers soi-même,

soit envers le prochain, le jugement de l'arbre par ses fruits, sinon la recherche *à posteriori*, la recherche par l'expérience du bien et du mal, la recherche de l'utilité ?

L'école intuitive et transcendantale, émanation directe de l'enseignement sacerdotal, est dogmatique et superbe; mais elle ne peut nullement échapper au principe d'utilité. Lorsque Kant nous dit d'agir « de manière que notre règle d'action puisse être reconnue comme loi par tout être raisonnable », il suppose que nous nous servirons de notre raison et nous prescrit probablement de nous en servir. Or, comment pouvons-nous juger si un acte est ou non raisonnable sans en étudier la portée et sans la comparer à une règle quelconque, que nous appelons utilité ? L'école intuitive prétend bien, en principe, que nous avons en nous-même la lumière nécessaire à juger cet acte, mais, dès qu'elle veut apprécier et discuter, elle est réduite, comme tout le monde, à invoquer des considérations d'utilité.

Au fond, cette lumière prétendue de la conscience qu'invoque l'école intuitive n'est que la lumière de l'enseignement que nous avons reçu, de telle sorte que la formule de cette école tend à immobiliser autant qu'il est possible humainement la loi morale. Elle cherche la conservation pure et simple des connaissances présentes, sans chercher d'où elles viennent et si elles doivent avoir un développement. La formule évangélique est bien autrement compréhensive et vivante; elle est bien autrement ouverte à tous les progrès dont nos connaissances morales sont susceptibles, puisqu'elle n'a d'autre limite que l'amour, qui est la vie elle-même. Elle s'éclaire naturellement par le principe d'utilité, en supposant que nous voulons toujours faire ce que nous jugeons qui nous est utile et en nous prescrivant de considérer l'utilité d'autrui comme la nôtre propre.

Pourquoi, dira-t-on sans aucun doute, pourquoi ne pas nous en tenir à la formule évangélique, puisqu'elle est aussi compréhensive que celle d'utilité et qu'elle a une autorité infi-

niment plus grande? — Tout simplement parce qu'elle recommande un sentiment et qu'un sentiment ne se discute pas. Il y a un autre motif pour ne pas employer cette formule : c'est qu'il y a des hommes qui s'en sont emparés et en ont fait une sorte de propriété pour la laisser à l'état de formule morte ou lui donner d'étroites interprétations. Pourquoi ne pas le dire franchement : la charité chrétienne, si admirable et si vivante, nous dit-on, dans les premiers siècles de l'église, n'est plus enseignée : on a oublié jusqu'à son nom, attribué aujourd'hui à une disposition débonnaire et aumônière : charité et aumône sont devenus synonymes : une petite et exceptionnelle application de la vertu de charité est, dans le langage courant, toute la charité. On considère presque comme blasphémateurs ceux qui disent que l'aumône est, dans la pratique, quelquefois, pour ne pas dire le plus souvent, contraire à la charité, bien que ce soit une vérité triviale. Il est naturel dès lors que l'on cherche un principe plus accessible au raisonnement et aux discussions de toute sorte, qui appartienne à tous et que personne ne se soit encore approprié. C'est le principe d'utilité qui ouvre des aspects nouveaux à la science et permet de les discuter en toute liberté.

Maintenant, si nous cherchons à nous rendre compte des répugnances qui se sont si longtemps élevées contre le principe d'utilité et des injures dont il a été l'objet, nous trouvons l'imperfection des formules dont il a été longtemps enveloppé, les mauvaises interprétations qu'il a reçues et l'ignorance profonde où le monde a vécu du jeu des intérêts vulgaires. Depuis des siècles, on suppose que les intérêts des particuliers et des nations sont opposés et contradictoires, qu'ils sont destinés à une lutte éternelle et sans loi : on a ignoré, et la grande majorité des hommes ignore encore cette harmonie des intérêts dont la découverte et la démonstration appartiennent à l'économie politique : on a méconnu et l'on méconnaît encore cet équilibre qui conserve et fait vivre les sociétés modernes : on se refuse à reconnaître ce qui est démontré, savoir : que

l'intérêt particulier et l'intérêt social se confondent dans le plus grand nombre des cas et que, dans les cas où ils diffèrent, l'intérêt humain indique la règle qui doit dominer nécessairement.

On a trop ignoré également que toute conviction emporte après elle une sanction, et on a craint que la morale fût effacée et disparût si on voulait la fonder sur le principe d'utilité. Ces craintes ressemblent assez à celles des personnes qui, encore de nos jours, ne peuvent concevoir que la terre tourne dans l'espace, sans que les eaux et tous les corps détachés de sa surface soient précipités loin d'elle. On voit chaque particulier comprendre son intérêt d'une manière souvent étroite, contraire au bien général et cherchant à le faire prévaloir à tout prix : on se figure dès lors que, si l'utilité est admise comme principe de la morale, chacun prétendra qu'il s'agit de son utilité propre, appréciée à sa fantaisie, et, se considérant comme le centre du monde, agira en conséquence. Si on se livrait à une observation plus attentive, on verrait que cette manière primitive et sauvage, en quelque sorte, de considérer l'intérêt privé, persiste et dure justement parce qu'on prétend isoler la morale de l'intérêt et laisser celui-ci sans loi, toutes les fois qu'il n'attaque pas l'ordre public d'une façon trop violente. Dans ce système, l'enseignement moral ne dépasse guère les prescriptions des lois positives et comme ces lois abandonnent très prudemment à l'initiative individuelle la plus grande partie des actions humaines, on s'imagine que ces actions n'ont à peu près pas de règle, qu'elles sont du domaine de l'intérêt, et partant en dehors de la juridiction de la morale. De là, l'ignorance du jeu des intérêts et des lois qui le régissent et la conviction où vivent la plupart des hommes qu'un grand nombre de leurs actes, n'étant régis par aucune loi positive, sont moralement indifférents.

Il est naturel, en cet état de l'opinion, que ceux qui jugent vite de toutes choses, pensent qu'en proclamant le principe d'utilité, on absorbera la morale dans les intérêts et les fan-

taisies individuelles, tandis que c'est précisément le contraire qui arrivera; les intérêts privés et leurs caprices, trop indépendants jusqu'à ce jour, seront conquis par la loi morale et soumis à ses préceptes. Depuis l'avènement définitif de l'économie politique, toutes les craintes que l'on pouvait avoir sur l'invasion des intérêts sont devenues chimériques : il n'y a de dangereux que les efforts que l'on fait pour éviter le danger, pour faire durer le règne de principes que le monde professe encore, mais auxquels il ne croit plus. Les croyances ne s'introduisent ni ne se maintiennent à volonté; lorsqu'elles meurent, il est impossible de les faire revivre, et tous les efforts que l'on fait en ce sens n'aboutissent qu'à une impuissante hypocrisie, à la négation de toute croyance. C'est justement ce que nous voyons aujourd'hui. On cessera de le voir le jour où on proclamera résolument la morale d'utilité qui se prouve, se démontre, embrasse tous nos actes et s'impose sans peine avec le caractère d'une conviction irrésistible.

Est-ce à dire qu'il suffira d'énoncer la morale d'utilité pour que tous la comprennent tout d'abord dans toute son étendue et dans toute la portée de ses préceptes? Est-ce à dire surtout que tout le monde s'empressera d'y conformer sa conduite et ses actes? Nullement. On ne peut espérer une révolution pareille d'aucun système de morale. La morale intuitive règne depuis l'origine du monde : la morale chrétienne est proclamée depuis plus de dix-huit siècles et nous voyons ce qu'on en a obtenu, à quelle distance nous sommes encore d'une application un peu tolérable des préceptes reconnus et incontestés. On ira plus loin sans doute avec la morale d'utilité, mais lentement, en luttant sans cesse contre les passions et plus encore contre l'ignorance. Alors, comme aujourd'hui, les principes de la morale seront discutés et exposés de première main par un petit nombre d'hommes, enseignés par un nombre plus grand, et plus ou moins bien compris et observés par tous. Seulement, comme la morale d'utilité serait mieux comprise et emporterait une conviction plus forte que la morale

actuelle, il est probable qu'elle serait mieux observée spontanément : il est certain que la sanction qui résulte de l'assentiment de l'opinion serait infiniment plus puissante qu'elle n'est aujoud'hui. On considère volontiers la morale actuelle comme les préceptes d'un pédagogue avec lesquels on se joue et auxquels ce n'est qu'espièglerie de se soustraire. Il est impossible de considérer du même œil la morale d'utilité : on peut la discuter et on la discute librement, mais on ne peut songer un instant à y manquer, sans avoir le sentiment qu'on commet une faute vraie, sérieuse, aux conséquences de laquelle on ne peut échapper. C'est là tout ce qu'on peut attendre d'un principe de morale.

N° 3[1]

DES PRINCIPES DU DROIT.

Que les gens du monde soient indifférents ou même hostiles aux études spéculatives, cela se comprend : ils suivent la mode et la mode est d'autant moins favorable à ces études qu'elles étaient plus en honneur au siècle passé. Mais toute la puissance de la mode ne saurait faire négliger par tout le monde les problèmes qui ont intéressé de tout temps, et qui toujours intéresseront l'humanité, comme ceux qui touchent à l'origine et aux principes du droit, dont la solution, quelle qu'elle soit, a toujours une influence considérable sur la destinée des sociétés.

Les économistes peuvent moins que tous autres négliger les études relatives à ces problèmes, car ils savent mieux que d'autres combien il importe à la puissance productive et au bonheur des hommes que les arrangements sociaux soient bien compris, afin que chacun s'applique à se bien acquitter de la fonction dont il est chargé. D'ailleurs les philosophes et

[1] *Journal des Économistes*, août 1866.

les jurisconsultes, les seuls qui, après les théologiens, aient entrepris d'étudier les principes du droit, ont pris une telle habitude de répéter et d'amplifier ce qu'avaient dit leurs devanciers, sans tenir aucun compte des vérités constatées par les économistes, que ceux-ci doivent intervenir, s'ils ne veulent laisser l'enseignement des principes de la science s'endormir ou s'égarer en dehors d'une saine méthode. Il est temps de préparer l'occupation définitive de tout le terrain que Quesnay et ses disciples avaient reconnu et parcouru, sans réussir à s'en rendre maîtres.

I

Le principe de la morale est nécessairement le principe dominant du droit, car le droit est en quelque sorte enveloppé par la morale, qui détermine le droit idéal. Il est donc naturel que la controverse relative au principe de la morale se soit étendue aux principes du droit. Ici encore nous trouvons trois écoles que nous avons signalées dans un travail antérieur[1].

L'école théologique fait naître le droit, comme la morale, de la révélation[2]. Elle cherche, par conséquent, les principes et règles de droit dans les livres et traditions qui témoignent de la révélation et l'interprètent. Cette école, qui se borne à énoncer quelques principes, prétend posséder la vérité pure et se considère comme supérieure à la discussion. Nous pouvons donc, sans inconvénient, ne pas nous en occuper.

La seconde école est celle qui prétend que les principes de droit sont sensibles, par intuition, à la lumière de la conscience individuelle; que ces principes ont existé et existeront toujours sans changement, parce qu'ils sont parfaits. Cette école, qui admet le progrès dans les applications et dans la

[1] V. le n° 2 et *Etudes sur la science sociale*.

[2] Autrefois cette école n'allait pas chercher si haut et si loin les origines du droit. On lit dans un de nos vieux livres : « Qu'est-ce que le droit? — J'appelle et répute pour droit les décrets et les décrétales des saints Pères de Romme, qui lyent et obligent tout vray crestien comme subject et filz de nostre mère sainte Église ».

pratique du droit, n'en admet aucun dans le droit lui-même : elle tient, par conséquent, ses doctrines fondamentales pour indiscutables, exactement comme l'école théologique dont elle descend. Enfin l'école inductive, à laquelle nous appartenons, croit que le droit est variable et perfectible, qu'il peut être plus mauvais et meilleur, suivant que les connaissances humaines sont moindres ou plus grandes et qu'on peut juger de son perfectionnement par le principe même de la morale, l'utilité, telle que nous l'avons définie ailleurs. C'est donc contre l'école intuitive que nous devons discuter.

Qu'est-ce que le droit? Ce n'est pas la règle générale des devoirs, car alors il se confondrait avec la morale. C'est la faculté de faire certaines choses sans pouvoir légitimement en être empêché et d'obliger légitimement un autre à faire certaines choses. Le droit est, par conséquent, un pouvoir personnel défini et limité par certaines règles et appuyé par l'autorité publique.

Ce pouvoir suppose l'existence de l'état social et toute discussion relative aux principes du droit conduit à la recherche des origines de la société.

L'état social est-il un fait primitif? Oui, si on le reconnaît dans la famille isolée : non, si l'on ne reconnaît une société que dans la réunion de plusieurs familles. Il n'y a, du reste, nul inconvénient à le considérer comme primitif, d'autant plus qu'il est nécessaire, parce que la constitution intellectuelle et morale de l'homme le porte à se placer en cet état.

Mais comment? par sympathie, disent quelques-uns : par le sentiment de ses besoins, dirons-nous. De même que l'homme cherche à manger parce qu'il a faim et s'applique à inventer les moyens divers de satisfaire le besoin dont il souffre, de même il se réunit à son semblable, non seulement pour le plaisir d'être avec lui, mais surtout pour acquérir la puissance de satisfaire plus amplement tous ses besoins. La sympathie joue à l'origine un rôle extrêmement médiocre.

Considérez l'homme du point de départ, le sauvage. S'il

prend femme, c'est par la force, pour satisfaire ses besoins les plus matériels, pour avoir une esclave. Rencontre-t-il son semblable, il s'efforce de le tuer et de le manger ou de lui dérober ce qu'il possède, ou de le réduire en esclavage. Forme-t-il une association, c'est pour peu de temps et pour un but déterminé, comme la chasse ou la guerre, et toujours afin de mieux satisfaire ses besoins ! Quand la société prend-elle consistance? Uniquement lorsque, l'industrie ayant fait des progrès, les arrangements sociaux permettent à chaque individu de satisfaire plus de besoins que s'il restait à l'état isolé. L'accroissement de l'industrie et des besoins qu'elle satisfait, enlace peu à peu les individus et les familles dans des liens indestructibles dont la force augmente par tous les progrès de la division du travail.

Voilà l'hisioire. Si les historiens l'ont souvent méconnue, c'est parce qu'ils manquaient des lumières de l'économie politique. Mais le fait n'est pas moins constant : la société s'est formée par l'industrie et se maintient par l'industrie, par l'impossibilité où se trouve chaque famille isolée de satisfaire ses besoins aussi amplement que dans l'état social. La sympathie est plutôt l'effet que la cause de la société : elle y est, même de nos jours, assez faible pour que Vauvenargues ait pu écrire avec raison : « C'est un grand spectacle de considérer les hommes méditant en secret de s'entre-nuire et forcés, néanmoins, de s'entr'aider, contre leur inclination et leur dessein ». Les hommes se rendent aujourd'hui les uns aux autres plus de services que jamais, tandis que chacun s'efforce d'en obtenir le plus et d'en rendre le moins qu'il peut.

Non seulement l'industrie a fondé et consolidé les sociétés humaines, mais c'est elle et le commerce qui l'accompagne qui en ont successivement perfectionné les arrangements. La religion a joué un grand rôle dans l'histoire de la civilisation, mais celui du commerce n'a pas été moins important. Ce sont l'industrie et le commerce qui ont fait les villes. L'agora et le forum, si célèbres dans les anciennes histoires, n'étaient que

des marchés : c'était sur la place du marché que s'élevait le beffroi de nos communes, et c'est aux halles de Paris que nos aïeux se réunissaient pour délibérer et prendre des résolutions collectives. C'est un fait que les historiens ont pu méconnaître et négliger, mais dont l'étude approfondie et la connaissance seront indispensables aux historiens futurs. Partout et en tout temps les centres commerciaux ont été des foyers de civilisation.

Revenons. La société, née des besoins qui résultent de la constitution même de l'homme, est certainement un fait nécessaire. Mais comme c'est la volonté humaine qui la constitue, ce sont des actes humains qui l'établissent, la modifient, la perfectionnent ou la détériorent, selon les lumières des personnes qui prennent part à ce travail. Partout les hommes, très ignorants d'abord, se sont instruits peu à peu, de manière à devenir chaque jour moins ignorants, à perfectionner leurs arrangements sociaux, et avec ces arrangements, le droit qui les détermine. Le droit, né de l'opinion, de la coutume et de la loi, est l'œuvre de ceux qui font l'opinion, la loi et la coutume.

II

Arrêtons-nous ici et répondons un peu au scandale que cause toujours dans les écoles intuitives cette proposition que « les hommes font le droit ». Le droit est éternel, dit-on, les hommes peuvent le déclarer ou le méconnaître, l'observer ou le violer, mais son existence est absolue, supérieure à leurs actes. Entendons-nous, s'il se peut. Voulez-vous assimiler le droit aux lois mathématiques et physiques? Nous convenons volontiers que la pesanteur de l'air, par exemple, et ses conséquences existaient bien avant Galilée, Toricelli et Pascal, depuis l'origine du monde : à une certaine époque, on a connu ces lois, on les a énoncées et on s'est empressé d'en tirer parti pour le plus grand avantage des hommes. Il en est de même du droit, si vous voulez : la règle existe, mais, pen-

dant une période de l'existence du genre humain elle est inconnue : pendant une autre période, on la découvre, on la connaît, on l'applique. A ce point de vue, ce n'est pas le droit qui se perfectionne, c'est la connaissance et l'application du droit : alors nous sommes presque d'accord.

Toutefois, il nous reste une difficulté, et elle est grande. L'homme social varie : il ne reste pas identique à lui-même, comme reste, d'apprès nos suppositions, la matière inerte et notre organisme physiologique. Or, le droit est quelque chose de social et il est difficile de soutenir sa permanence, au milieu des variations qui surviennent dans les idées et dans les institutions des hommes.

Prenons un cas, une espèce, comme disent les jurisconsultes, et cherchons dans son étude la solution du problème. Avant les Incas, les indigènes qui peuplaient le territoire du Pérou vivaient à l'état sauvage, isolés en peuplades et sans industrie. Les Incas, dit la tradition, leur enseignèrent une certaine industrie et leur donnèrent des lois qui constituaient le communisme. Ces lois étaient-elles contraires au droit? Les Incas étaient-ils coupables de les établir et de porter des peines contre ceux qui les violeraient? Les violateurs de ces lois qui voulaient revendiquer par la fuite leur liberté personnelle pour mener la vie sauvage, étaient-ils dans le droit? Quelque clair que nous paraisse aujourd'hui le droit dans un cas pareil, il y aurait bien matière à quelques doutes si l'on se reportait en esprit dans la société péruvienne.

En effet, les Incas et la presque totalité de la population n'éprouvaient aucun doute; ils savaient et sentaient que leur organisation sociale avait augmenté le bien-être général, qu'elle leur était utile dans toute l'acception du mot. Ils étaient persuadés que le violateur de la loi attentait à cette organisation et à leur droit. Il est probable que le violateur lui-même partageait cette conviction. Nous ne pouvons convenir qu'il eût raison et que la société eût tort, bien que nous sachions aujourd'hui qu'elle se trompait. Si elle avait tort,

sur quel droit fondons-nous nos codes pénaux, et particulièrement nos codes militaires ?

Si le droit était éternel et invariable, si la lumière de la conscience suffisait à le rendre évident à tous les hommes, il faudrait condamner à l'instant toutes les générations qui nous ont précédés sur la terre, non comme ignorantes, mais comme coupables, et supposer avec plusieurs écrivains que l'organisation théocratique des castes de l'Inde et de l'Égypte a été l'œuvre de prêtres habiles, mais non convaincus; que le régime familial de la Chine et le régime communiste du Pérou ont été fondés au profit exclusif de quelques mandarins, et que les attributions excessives accordées au pouvoir coactif, sous tous les régimes qui ont existé jusqu'à ce jour, sont le résultat de manœuvres et d'usurpations criminelles.

Nous ne pouvons accepter ce point de vue historique, ni admettre que, tous les hommes connaissant leurs droits, les aient laissé violer et supprimer en quelque sorte par un petit nombre d'imposteurs et d'intrigants. Nous croyons plus volontiers que les hommes ont considéré les organisations sociales auxquelles ils se sont soumis comme bonnes, et n'ont accepté la prédominance du pouvoir coactif que faute de comprendre ce que serait un régime de liberté. Nous croyons que les résistances que rencontre, même aujourd'hui, l'établissement d'un régime sérieusement libéral, tiennent beaucoup plus à l'ignorance qu'à la mauvaise foi. On se défie de la liberté, parce que la liberté est inconnue et non pour un autre motif.

Si cette vérité, que nous manifeste l'observation la plus rapide et la plus superficielle, est constante, pourquoi répugnerions-nous à croire que les fondateurs des régimes d'autorité ne pensaient pas que le bon ordre de la société fût compatible avec l'existence de la propriété privée et de la liberté des échanges ? Et si nous admettons qu'ils avaient en effet cette conviction, pouvons-nous douter que l'anthropophage croie faire une très bonne action en mangeant son

prisonnier? Pas du tout. Nous sommes persuadés que la conscience de l'anthropophage est aussi tranquille après son abominable repas, et plus tranquille peut-être, que celle du plus honnête homme qu'il y ait au monde. Pourquoi? Tout simplement parce que l'anthropophage ne connaît pas le droit des sociétés plus avancées.

Le droit existe cependant : il est certain que la pratique de l'anthropophagie n'est pas favorable au développement de la vie dans le genre humain, qu'elle est contraire à l'intérêt de l'humanité. C'est ce que l'on sent dès que l'on conçoit une idée plus exacte de cet intérêt, et alors l'anthropophagie disparaît : manger son semblable devient un crime, une abomination qu'on a peine à concevoir. Si nous jugeons les gens des sociétés anthropophages de la même manière que s'ils partageaient nos idées de droit, ne serions-nous pas injustes envers eux? Ne serions-nous pas de même injustes envers Platon, si nous disions qu'il fut un affreux coquin pour nous avoir proposé la communauté des biens et des femmes?

Ne soyons pas si fiers! Nous disons généralement que le meurtre est une infraction au droit, un grand crime, et notre conviction est entière sur ce point. Cependant si, après déclaration de guerre en forme, le soldat, dûment commandé, tue un soldat étranger, nous trouvons qu'il est non seulement excusable, mais louable. Où donc notre conscience a-t-elle trouvé entre meurtre et meurtre une pareille distinction? Quoi! parce qu'il aura convenu à un individu, faillible comme tous les autres et plus exposé à la corruption que les autres, d'ordonner la guerre et l'invasion d'un pays étranger, il sera juste de tuer les gens de ce pays! Si ces gens résistent il sera juste de les surprendre, de les traquer comme des bêtes fauves; il sera juste d'envahir un village et de menacer les habitants d'être fusillés, s'ils ne dénoncent le lieu où se trouvent leurs compatriotes armés! Il sera juste d'en fusiller quelques-uns de temps en temps et par passe-temps pour prouver que les menaces que l'on fait ne sont pas vaines!

Non sans doute; ce sont là les notions de droit des sociétés anthropophages, et nous ne pouvons guère avec justice nous élever contre elles.

On nous reprochera peut-être de nous placer dans l'hypothèse d'une guerre injuste, déclarée à l'étourdie, à l'aventure, et faite avec barbarie. Est-ce donc une hypothése invraisemblable et impossible? Plût à Dieu! mais tout le monde sait qu'il n'en est pas ainsi. Eh bien! dans ce cas, que diront nos jurisconsultes du droit inné manifeste à toute conscience? Que la guerre dont il s'agit est injuste, que celui qui la décide viole le droit, mais que les officiers qui font cette guerre ne sont pas coupables, à moins qu'ils n'ordonnent des barbaries inutiles ; que dans le cas même où ils en ordonneraient, les soldats qui les commettent ne sont pas coupables. Voilà, je crois, nos notions actuelles de droit : des millions d'hommes les professent de la meilleure foi du monde et sont en réalité aussi honnêtes que l'anthropophage après son repas. Lorsque la postérité aura mis au rebut ces belles maximes, comme elle le fera sans aucun doute, quel jugement portera-t-elle sur notre conduite? Peut-être nous condamnera-t-elle comme coupables, mais je crois plus volontiers qu'elle nous plaindra comme ignorants. Elle pensera sans doute qu'on ne peut traiter comme violateurs du droit ceux qui ne l'ont pas connu.

Peut-être pensera-t-on que notre exemple, emprunté aux relations internationales, est mal choisi, parce que les individus appartenant à des nations différentes ne vivent pas sous l'empire des mêmes lois. Mais, qu'importe cette circonstance, si le droit est écrit dans la conscience de chaque homme, de manière à ne pouvoir être effacé par une consigne?

Qu'on se place, si l'on veut, dans l'intérieur de la même cité, dans les murs de la même ville : des citoyens, égarés par n'importe qu'elle ambition perverse, se mettent en état de guerre contre le gouvernement établi. On les réprime; c'est fort bien; mais tous les moyens sont-ils bons contre eux pen-

dant et après la lutte? Sont-ils hors du droit? Peut-on justement leur assimiler ceux que l'on soupçonne de partager les opinions qu'on leur attribue? Et si ces hommes avaient triomphé, s'ils étaient parvenus à mettre sous leur main l'armée régulière, auraient-ils pu justement assassiner par les rues les citoyens inoffensifs, mettre le Trésor public au pillage et se gorger d'or et de sang? Non sans doute. Cependant il ne faut pas réfléchir longtemps pour voir que des excès de ce genre peuvent être approuvés par des millions de consciences.

Laissons donc là ces prétentions de proclamer un droit absolu et éternel, soit dans la cité, soit entre les citoyens des cités diverses, et ne pressons pas bien vivement des consciences, trop sujettes à se déteindre. S'il y a quelque chose d'inné en nous, c'est le sentiment de la différence de moralité des actions diverses, la conscience que les unes sont meilleures et les autres pires; que les unes doivent être encouragées, les autres tolérées, les autres défendues; c'est la faculté que nous avons de choisir entre ces actions diverses et le sentiment de cette faculté. Rien de plus.

Si le sentiment d'une suite quelconque de principes de droit était inné, il constituerait une sorte d'instinct en tout semblable à celui des bêtes et invariable comme lui : il n'y aurait dans la connaissance des principes élémentaires du droit, ni études nécessaires, ni progrès possible. Or, l'expérience nous enseigne bien haut la nécessité de l'étude et la possbilité du progrès en avant, comme aussi d'un progrès rétrogade; elle nous atteste qu'il y a des différences innombrables dans l'état des diverses consciences humaines.

III

« Mais quoi? il n'y aura donc pas de droit naturel, antérieur et supérieur au droit positif et écrit! Il ne restera que la lettre des lois positives auxquelles il faudra obéir sans savoir pourquoi, même lorsqu'elles seront injustes, absurdes» ! Tel est le cri des partisans du droit intuitif, dès qu'on nie que les prin-

cipes de ce droit se trouvent écrits dans la conscience de tout individu de manière à faire partie en quelque sorte de sa constitution native. Ils se figurent que, si on supprime le droit naturel, la société reste aussitôt sans loi et tombe sous l'empire de la force brutale.

Nous ne croyons pas du tout à l'existence de ce qu'on appelle le droit naturel, et il nous semble que les ouvrages, bons et utiles d'ailleurs, qui ont été écrits sur cette matière, partent d'un principe erroné; mais nous ne croyons pas davantage que les sociétés humaines soient menacées, si notre opinion se répand, de tomber dans le chaos. Nous savons que les hommes ne refuseront pas pour cela de choisir entre les diverses règles celles qui leur paraîtront les meilleures, ni de discuter et de rejeter celles qui leur sembleront plus mauvaises. Nous savons également qu'ils se guideront dans ce choix d'après leur conscience, c'est-à-dire d'après l'ensemble d'idées et de connaissances qu'ils tiennent de l'enseignement et de l'expérience. On peut, du reste, s'en convaincre par un examen rapide des propositions fondamentales à la réunion desquelles on donne le nom de « droit naturel ou primitif ».

Sans entrer dans le détail des maximes qui constituent ce qu'on appelle de ce nom, examinons les droits élémentaires ou naturels primitifs, affirmés par un des ouvrages les meilleurs et les plus récents [1] qui aient été écrits sur ces matières. Ces droits primitifs sont au nombre de cinq, savoir : 1° la liberté individuelle; 2° le droit de bonne réputation; 3° la liberté du culte; 4° la liberté de l'enseignement; 5° le droit d'appropriation.

Liberté individuelle. Ce droit consiste à ne pas être attaqué, maltraité ou mutilé par un assassin ou un meurtrier, à pouvoir aller et venir librement. Ajoutons-y la liberté du travail, puisque, le travail fournissant à l'homme les moyens de vivre, il ne peut vivre s'il est empêché de travailler. Faudra-t-il condamner comme injustes et contraires au droit, les

[1] *Principes du droit*, par M. Thiercelin.

restrictions apportées à la liberté individuelle? Non, est-on obligé de dire; il y a exception dans les cas d'emprisonnement préventif et pénal; il peut y avoir encore exception pour le service militaire, les prestations en général et même pour les passeports. Que devient ce droit ainsi restreint dans la cité même et restreint encore hors de la cité par les usages de la guerre? Quel avantage y a-t-il à le proclamer naturel? A faire douter du droit, tout simplement; car qui peut croire que des exceptions transitoires, qui n'ont pas toujours existé et n'existeront pas toujours, soient dans la nature des choses?

Passons au second droit, celui de bonne réputation. Appartient-il au méchant, à l'homme dont la conduite est scandaleuse, sans cependant tomber sous le coup de la loi pénale? Non sans doute; car un tel droit, s'il existait, serait tout à fait contraire au sentiment que nous avons du droit. Qui veut jouir d'une bonne réputation doit la mériter, et qui ne la mérite pas doit avoir une réputation mauvaise. Telle est la règle, ce nous semble. Les injures que les écrivains de l'école intuitive prodiguent volontiers à ceux dont les opinions sont contraires aux leurs, attestent assez qu'ils ne veulent pas concéder bonne réputation à tout le monde. Eh bien! Si chacun a droit à la réputation qu'il mérite, il faudra savoir, avant de prononcer sur le droit, si la réputation est conforme au mérite, oui ou non. Qui jugera en ce cas? Une autorité quelconque? Ce sera arbitraire; la conscience? Voilà un droit qui manquera de sanction extérieure et qui courra grand risque de demeurer toujours, sinon imparfait, au moins méconnu.

Le troisième droit, qui est de pratiquer librement tel culte que l'on veut, et aussi, je suppose, de n'en pratiquer aucun, ne nous semble pas contestable aujourd'hui. Mais reportons-nous par la pensée dans une des Cités fondées sur le culte lui-même, comme celles de l'ancienne Égypte, de la Judée et d'Athènes même. Dans ces sociétés, professer un culte autre que celui de la Cité, c'était nier le culte officiel, et par conséquent la Cité, au maintien de laquelle chaque citoyen sentait que ses

intérêts les plus chers étaient attachés. Admettez le règne universel de cette opinion que « ne pas professer le culte officiel, c'est provoquer la ruine de la Cité », sera-t-il juste d'exiger des hommes qui la professent qu'ils reconnaissent la liberté des cultes ? Nous ne le croyons pas.

Il ne faut pas s'imaginer que l'existence de cette opinion de liberté soit bien ancienne. Au XVI[e] siècle, et en France, on avait une peine inouïe à comprendre que les catholiques et les protestants pussent vivre sous une même loi civile. « Il faudrait, disent plusieurs écrivains de ce temps, reconnaître deux rois et deux lois dans le royaume, si on y laissait vivre les deux religions[1]. De là les persécutions de cette époque. Peut-on porter sur la conduite des persécuteurs de ce temps le jugement qu'on porterait aujourd'hui sur ceux qui commettraient les mêmes actes ? Nous ne le pensons pas : nous ne pensons pas, pour le même motif, qu'on doive faire un crime à Dioclétien d'avoir violé la liberté des cultes.

Les mêmes réflexions nous sont suggérées par la proclamation du droit à la liberté de l'enseignement. Assurément ce droit n'était pas bien gravé dans la conscience de ceux qui condamnèrent Socrate à boire la ciguë et Jésus à subir le supplice de la croix. La plupart d'entre eux, sinon tous, étaient des gens très convaincus, bons pères de famille, bons citoyens, très honnêtes gens en somme. Il faut dire d'eux ce qu'en dit leur grande victime : « Pardonnez-leur parce qu'ils ne savent ce qu'ils font ». Il faut répéter sans cesse et ne pas perdre de vue la maxime stoïcienne : « Quelle est la cause du péché ? l'ignorance[2] ».

Le cinquième des droits naturels énumérés semble encore plus contestable, c'est le droit d'appropriation. Il est trop clair, en effet, que nul ne naît naturellement propriétaire.

[1] Ce fut même, disent quelques-uns, la considération qui détermina François I[er] à rester catholique et a renoncer à la tolérance.

[2] Τί ἔστι το αἴτιον τοῦ ἁμαρτάνειν ; — ἡ ἄγνοια. Arrien, conversations d'Épictète, I, 12.

Aussi dit-on que le droit d'appropriation est distinct du droit de propriété. Qu'est-il donc ? La liberté pour l'homme de s'approprier les objets du monde extérieur nécessaires à sa vie physique. Ce sera donc la liberté du travail. Ainsi défini, on pourra faire à son égard les mêmes observations que suggèrent les droits précédents. Il s'élèvera des objections plus fortes lorsqu'on prétendra en faire sortir, par l'occupation, le droit de propriété et celui même de transmettre par testament.

Il faut bien remarquer d'abord que le droit de propriété consiste surtout à exclure tout le genre humain, moins un seul individu, de la faculté d'user de l'objet qui forme la matière de la propriété. Qu'un droit aussi exorbitant naisse de l'occupation pendant qu'elle dure, on le comprend à la rigueur, puisqu'on ne pourrait la troubler sans attenter en quelque sorte à la liberté personnelle de l'occupant. C'est ce qui arriverait si l'on prétendait ôter au chasseur le gibier qu'il vient d'atteindre. Mais, une fois que l'occupation effective cesse, où est le droit ? Si le chasseur même qui a abattu une pièce de gibier l'abandonne pour revenir ensuite la chercher, celui qui s'en empare dans l'intervalle n'est-il pas à bon droit occupant ? Et s'il s'agit d'une terre, en quoi précisément consistera l'occupation ? Se limitera-t-elle à l'espace couvert par le corps de l'occupant ? Ira-t-elle aussi loin que sa pensée ? Pourra-t-il à bon droit prendre possession d'un continent, comme Balboa prenait possession de l'Océan pacifique au nom du roi son maître ? Évidemment la théorie de l'occupation nous laisse en plein arbitraire.

Ce sera bien autre chose si nous examinons le droit de transmettre par testament, c'est-à-dire dans la condition la plus éloignée de l'occupation qu'il soit possible d'imaginer. Vous fondez le droit d'appropriation sur la nécessité de vivre du monde extérieur et vous autorisez l'occupation. Mais celui qui meurt cesse d'occuper et ne peut invoquer pour prolonger son occupation la nécessité de vivre. Comment concéder à

l'homme, à titre de droit primitif, une faculté qui lui est refusée par la nature, celle de disposer de ses biens après décès? En présence d'affirmations aussi énormes il nous semble inutile de continuer la discussion. Mieux vaut exposer quels sont, au point de vue de l'utilité, les principes du droit.

IV

L'induction n'autorise aucune hypothèse qui ne soit fondée et vérifiée par l'observation des faits. Que nous enseigne l'histoire? Que les hommes, partis de l'état sauvage, dans lequel aucun individu ne reconnaît de droits à son semblable, de l'état de guerre de Hobbes, se sont aperçus qu'ils vivaient mieux et davantage en se réunissant et en observant certaines règles qu'en vivant isolés en toute indépendance. Dès lors la société a existé et s'est constituée sur des règles inspirées par le sentiment de l'intérêt collectif de ses membres, et acceptées, non par contrat, mais par assentiment. Lors même que la société est sortie du développement d'une famille patriarcale, ses opinions et ses coutumes ont été fondées sur le sentiment de l'intérêt commun, tel qu'il naissait de l'expérience et des connaissances des individus. C'est de ce sentiment que sont issus tous les pouvoirs coactifs qui ont régi les hommes : c'est par lui que les gouvernements les plus petits et les plus grands naissent, durent et meurent.

Que ce sentiment d'intérêt collectif n'ait pas été toujours éclairé, qu'il se soit laissé égarer par les impostures de la superstition ou paralyser par l'oppression de la force, c'est ce que personne ne peut nier. Toutefois, il est incontestable que, à la longue, les sociétés n'ont pu être régies que par des pouvoirs qu'elles acceptaient, qui répondaient à l'idée d'intérêt commun qui dominait chez la majorité de leur membres.

Du sentiment d'intérêt commun naissent les mœurs, les coutumes et les lois, plus ou moins bonnes, selon que ce sentiment est plus ou moins éclairé : les institutions sont toujours

susceptible de changer et de se perfectionner à mesure que ce sentiment s'éclaire par les travaux et l'enseignement des penseurs, fondé en définitive sur l'expérience des faits qui ont lieu chaque jour. Il nous semble que les récits de l'histoire ne laissent aucun doute à cet égard. Ils nous enseignent en outre que les hommes sont dirigés, même à leur insu, dans l'appréciation des réformes, par le sentiment qui nous pousse, tous tant que nous sommes, à rechercher la conservation et l'accroissement de la vie en nous-même et dans l'humanité.

Si, comme nous le croyons et avons essayé de l'établir[1], la civilisation suit cette marche infailliblement, par l'élévation et l'agrandissement des peuples qui se perfectionnent, et par l'affaissement des peuples qui résistent au progrès, il nous est facile de comprendre en quoi consistent les notions improprement désignées sous le nom de *droit naturel*. Ces notions comprennent simplement l'idée du droit la plus élevée que notre pensée puisse concevoir; elles expriment le droit idéal, à la réalisation duquel tendent les penseurs, mais qui diffère toujours sur quelques points du droit positif ou écrit, déjà accepté et appliqué par les peuples.

Ainsi nous admettons volontiers et comme permanente la distinction de droit idéal et de droit positif: le premier, connu, discuté, perfectionné par les penseurs; le second, livré plus spécialement aux jurisconsultes, mais incessamment comparé au droit idéal et transformé lentement par celui-ci. Le droit idéal éclaire et trace la route dans laquelle marche à sa suite le droit positif.

Ainsi les deux droits existent depuis l'origine des sociétés humaines et dureront autant qu'elles : mais leurs préceptes sont susceptibles de changements, d'améliorations par compléments ou retranchements. On peut bien dire, si on le désire, qu'il y a un droit éternel et nécessaire que l'humanité va découvrant et pratiquant chaque jour davantage, comme elle découvre chaque jour et approprie davantage chaque jour

[1] *Études sur la science sociale.*

à son usage les lois de la physique. Mais nous ne voyons pas bien clairement ce qu'on gagnera pour la science et pour la pratique, à adopter cette manière de parler. Qu'est-ce qu'un droit inconnu pour ceux qui l'ignorent ?

Nous savons la résistance que rencontre encore dans l'opinion l'idée d'un droit mobile et progressif. On la repousse d'abord parce qu'elle n'est pas ancienne ; on la repousse encore parce qu'elle est incompatible avec celle d'une science du droit complète et achevée, si chère à la paresse et à la présomption ; on la repousse enfin par un autre motif plus respectable, par la crainte que le droit perde quelque chose de son autorité sur l'opinion des peuples et soit considéré comme l'expression des vues arbitraires des législateurs et des fantaisies des philosophes. On s'effraie de proclamer le droit perfectible, comme si les peuples, contenus seulement par l'idée d'un droit éternel et sacré, allaient, en la perdant, se précipiter dans l'anarchie.

Un peu de réflexion suffit à calmer ces craintes. S'il est très vrai que le droit idéal soit la conception de droit la plus élevée à laquelle soient parvenus les philosophes, il n'est pas pour cela une conception arbitraire. Les philosophes ne peuvent, pas plus que les autres hommes, se soustraire à l'influence de l'enseignement général et sont forcés de s'appuyer sur cet enseignement pour s'élever plus haut. Qu'on leur démontre une vérité : ils ne sont pas plus libres de s'y soustraire que le géomètre n'est libre de se soustraire à une démonstration géométrique, de croire, par exemple, que la somme des trois angles d'un triangle est supérieure à celle de deux droits. Lors donc qu'une vérité de droit est démontrée, on peut la tenir pour impérissable, de la même manière qu'une vérité constatée par la physique ou la chime : il devient impossible à notre esprit de ne pas s'y soumettre : nous restons libres seulement de ne pas l'observer et surtout de ne pas l'étudier, de ne pas chercher à la connaître, exactement comme dans la théorie du droit naturel.

L'unique différence qui nous sépare, quant à l'autorité, des partisans du droit naturel, c'est qu'ils croient nécessaire d'imposer à l'homme une autorité extérieure, en quelque sorte, une espèce de force coactive supérieure, tandis que nous croyons que l'autorité la plus forte, la plus irrésistible et la plus constante qui puisse nous être imposée, est en nous-mêmes : c'est celle de notre propre conviction.

Ces notions générales étant posées, examinons rapidement quelques-uns des principes généraux du droit idéal, ceux qui ont été le plus débattus depuis quelques temps et qui intéressent le plus l'économie politique, savoir : la liberté individuelle et la propriété.

Liberté individuelle. — On peut formuler ce principe à peu près dans les termes suivants : « L'individu majeur doit doit être libre d'aller et de venir, de travailler à ce qu'il lui plaît et de la manière qu'il lui plaît, et aux conditions qu'il veut, à la charge de pourvoir lui-même à ses besoins et à ceux de ses enfants ». Nous parlerons séparément de quelques appendices de cette liberté.

Sur quoi fonderons-nous ce principe? Sur ce que l'homme est naturellement libre? Ce ne serait qu'un fait et peu exact, car à l'origine la liberté de l'individu est assez peu de chose. Dirons-nous que l'individu doit être libre? Ce sera simplement, chose commode d'ailleurs, affirmer ce qui est en question. Mieux vaut dire, ce nous semble, qu'en assurant à chacun la liberté de sa personne et de son travail, la société obtient une somme plus grande de richesses et de vie dans toutes les branches de l'activité humaine qu'en faisant dépendre l'activité de chacun de l'impulsion ou même de l'autorisation du pouvoir coactif ou de ses agents.

Sans doute, pour fonder un droit primitif sur une proposition semblable, il faudra discuter et démontrer cette proposition, ce qui est plus pénible qu'une affirmation pure et simple. Mais aussi ceux auxquels on aura fait cette démonstration comprendront parfaitement la portée, nuisible pour la

société tout entière, d'un attentat quelconque à la liberté individuelle; ils sauront que cet attentat touche directement non seulement celui qui en est la victime immédiate, mais la société et chacun de ses membres, et eux-mêmes par conséquent. Dès lors, l'opinion publique fournira au droit une sanction infiniment plus forte que s'il est simplement affirmé, lors même que l'affirmation serait appuyée de tirades très éloquentes.

Les mêmes considérations qui justifient la liberté lui imposent, comme conséquence et condition nécessaire, la responsabilité qui y est attachée. Qui veut être libre doit pourvoir à ses besoins et aux besoins de ceux qu'il met au monde. Il n'a nul droit aux fruits du travail de son voisin, parce que, s'il en avait, ce voisin ne jouirait pas lui-même d'une entière liberté : le principe fondamental se trouverait violé et contredit.

Propriété. — Pour que chacun puisse travailler librement et pourvoir aux besoins dont il est responsable, il faut établir un règlement sur l'appropriation du monde extérieur qui fournit la matière et les instruments du travail industriel. On peut admettre que les objets mobiliers non appropriés s'approprient par l'occupation, puisque le premier occupant est le premier qui découvre et connaît l'utilité de l'objet qu'il s'approprie : on comprend que ce droit d'occupation soit reconnu et garanti pour la terre qu'occupe le corps de chacun et tant qu'il l'occupe, et même pour la terre qu'il cultive personnellement, parce que, dans ces deux cas, le droit qui naît de l'occupation est une conséquence directe de la liberté individuelle.

Mais, quand il s'agit d'approprier la terre pour une suite de cultures, il est évident que le droit ne peut naître de l'occupation, parce que l'occupation est impossible, particulièrement lorsqu'il s'agit de terres d'une grande étendue. Le règlement, en ce cas, ne peut être dicté et justifié que par des considérations d'utilité générale. On décidera, par exemple,

qu'il est bon que chaque terre affectée à l'agriculture ait un propriétaire déterminé, maître absolu d'en user et de l'aliéner à son gré. Pourquoi? Parce que, sous ce régime, la culture fera plus de progrès et fournira à la société des richesses plus abondantes que dans tout autre. Voilà pourquoi on comprend ainsi de nos jours la propriété foncière, tandis que les générations qui nous ont précédés, ayant d'autres visées, la comprenaient tout autrement.

Les mêmes considérations ont fait introduire le droit pour les individus de s'obliger et de recevoir des obligations par contrats. Pourrait-on soutenir que l'individu possédât ce droit naturellement, qu'il pût engager sa volonté pour l'avenir, lors même que cette volonté serait devenue contraire au contrat? Je ne le pense pas. Loin de croire que la société ait été formée par un contrat primitif, je crois que les contrats sont nés de la société et ont grandi avec elle et avec l'évidence de leur utilité. Ils ont tiré leur force de l'opinion d'abord, comme nous le voyons encore aujourd'hui pour les contrats qui lient les joueurs; ensuite le pouvoir coactif les a reconnus et sanctionnés. Mais quel est leur rôle? Ce sont de véritables règlements d'autorité, des lois spéciales que les contractants s'imposent à eux-mêmes. On peut dire que les contrats n'existent en quelque sorte que par délégation du pouvoir coactif qui leur assure force de loi. S'il est vrai que la liberté des contrats est un excellent principe de législation civile, c'est parce que les particuliers, statuant dans les limites des fonctions qui leur sont attribuées, peuvent statuer dans les cas particuliers avec plus de lumières et d'utilité que le pouvoir coactif, d'autant que les contrats s'adaptent à toutes les situations, à la différence des règlements généraux qui peuvent émaner du législateur.

Il en est de même pour les successions et testaments. Les biens, quoi qu'on en dise, ne peuvent pas se transmettre naturellement de celui qui meurt à ceux qui survivent. La nature laisse simplement les biens du défunt sans maître : c'est

la loi coutumière ou écrite qui leur en assigne un. Comment ces lois le désignent-elles? Par les dispositions relatives aux successions. Que convient-il au législateur de chercher par ces lois? Les moyens d'assurer le mieux possible la conservation des capitaux et la production de la plus grande somme de richesses possible.

A ce point de vue, on a très sagement fait d'attribuer l'héritage du défunt à ses enfants, mieux fait de l'attribuer à tous qu'à un seul. On a très bien fait encore de déléguer à l'individu la faculté, toute législative, de disposer à son gré de ses biens par testament. On a mal fait, ce nous semble, de limiter cette délégation en certains cas par les dispositions du Code civil qui ont établi la réserve.

Si l'on fait naître la propriété du droit naturel, on n'a qu'un principe stérile, étouffé par des exceptions sans fin et des règlements inévitables. Si on la fonde sur le principe d'utilité, on lui donne une base que rien ne peut ébranler, et tous les règlements divers qui la déterminent reçoivent une explication aussi claire que concluante. On voit pourquoi la liberté de contracter et la liberté de tester sont contenues dans certaines limites, lorsque le contractant ou le testateur empiète sur les règlements généraux de la société, ou prétend étendre outre mesure dans le temps l'autorité qui lui a été déléguée et lui donner un caractère de perpétuité qui n'appartient pas aux lois elles-mêmes. Le droit naturel ne saurait jamais expliquer les motifs de toutes ces apparentes exceptions.

Parlerons-nous maintenant des libertés de réunion, de parole, de presse, d'enseignement, de culte et autres conséquences plus ou moins immédiates de la liberté individuelle? Au nom de quel droit les réclamerons-nous? Au nom de la nature? Mais la nature n'établit aucune distinction entre le bien et le mal. Au nom de la conscience? Mais la conscience s'accommode parfaitement de la limitation et de l'oppression de ces droits pour ceux qui pensent autrement que nous. Il faut donc encore une fois remonter au principe d'utilité.

Éclairés par cette lumière, nous voyons très distinctement que la réunion et l'association des hommes sont indispensables à une multitude d'actes très utiles aux particuliers et à la société. Nous voyons en même temps que les unions et les associations, contenues par le sentiment d'intérêt collectif qui domine l'opinion, ne peuvent guère, par erreur et exception seulement, tomber dans de mauvaises tendances, particulièrement lorsqu'elles sont surveillées par une libre publicité, par la liberté complète de parler et d'écrire.

Quant à cette liberté, si on l'examine au point de vue de l'utilité, on peut voir sans peine qu'elle est la garantie nécessaire de toutes les autres. C'est elle, en effet, qui jette partout la lumière, qui produit sur la place publique et soumet au jugement impartial de tous, tout ce qui se passe, bien et mal, bonnes et mauvaises actions. Sans elle tout est permis impunément à ceux qui peuvent imposer silence : ils peuvent cacher des actions mauvaises et même des crimes énormes : ils peuvent laisser le public dans l'ignorance des faits qui l'intéressent le plus ou les lui présenter sous un aspect mensonger. Nul ne peut avoir de sécurité pour sa personne ou pour ses biens là où la liberté de parler et d'écrire n'existe pas.

Au contraire, là où cette liberté existe, tout grief, légitime ou imaginaire, est porté devant l'opinion publique, laquelle est, après tout, le pouvoir spirituel, dominant et dirigeant, celui qui contient tous les autres. Tout abus est dénoncé à l'instant, et la crainte d'une dénonciation que rien ne peut empêcher contient ceux qui seraient les plus déterminés à abuser : l'ordre s'établit et se consolide sous le contrôle vigilant de l'opinion.

On peut réclamer la liberté de l'enseignement par des considérations de même nature. Il est utile que chacun puisse enseigner, afin qu'aucune invention, de quelque nature qu'elle soit, ne puisse être étouffée ou contenue, afin qu'elle se répande sans obstacle et se fasse juger par ses fruits. Il importe que l'enseignement soit stimulé par la concurrence et répandu

autant qu'il est possible, parce que l'ignorance absolue est pire qu'un enseignement, même médiocre ou mauvais.

De même le principe d'utilité peut, seul, donner une théorie rationnelle du droit de punir et de son étendue et de ses limites. Cela est tellement vrai que les publicistes même qui ont le plus contesté ce principe ont été obligés de l'invoquer dès qu'il s'est agi de définir et de formuler le droit de punir. Quant à la doctrine implacable et présomptueuse de l'expiation, nous croyons qu'elle a fait son temps et que personne aujourd'hui ne songe plus à l'invoquer.

La doctrine de la conscience et du droit naturel ne rend pas compte non plus d'un phénomène social très important, la formation du pouvoir coactif, qui donne à certains individus la fonction de commander en certains cas et d'interdire dans d'autres l'action à leurs semblables. Il est raisonnable sans doute qu'un pouvoir coactif existe pour assurer l'observation des lois; mais pourquoi, sinon parce qu'il est utile que l'observation des lois soit garantie par ce moyen?

La doctrine du droit naturel s'attache volontiers à une forme de gouvernement donnée, qu'elle considère comme juste à l'exclusion des autres. La doctrine de l'utilité est moins exclusive : elle explique pourquoi telle forme de gouvernement a prévalu en tel temps et en tel lieu, tandis que telle autre forme a prévalu dans un autre temps et un autre lieu. Elle préfère toujours le gouvernement qui développe dans la société la plus grande somme de vie. En tout temps et en tout lieu, elle ne reconnaît aux gouvernements d'autre légitimité que l'assentiment des peuples, et fait cesser avec cet assentiment leur légitimité.

Nous croyons, en effet, que les gouvernements naissent d'un sentiment bien ou mal compris d'intérêt général; qu'ils naissent plus ou moins de l'opinion, qui est le pouvoir spirituel, exactement comme le droit positif naît du droit idéal. Maintenant il est certain qu'il y a un idéal de gouvernement comme il y a un idéal de droit. Pour ne parler que des attributions, l'u-

tilité conseille de limiter celles du pouvoir coactif aux fonctions judiciaires, de police et militaires. Elle ne saurait admettre qu'il règle et dirige l'activité individuelle là ou elle peut s'exercer librement sans nuire à aucun droit légitime, ni surtout qu'il prétende régenter l'opinion et dominer ou égarer le pouvoir spirituel, qui lui est supérieur et contre lequel nul ne saurait attenter sans désordre.

Il est impossible d'insister sur la variété des solutions que présente, dans les diverses questions fondamentales, l'application de l'un ou de l'autre principe : il faudrait pour cela parcourir le cercle entier du droit public, du droit civil et du droit criminel, de manière à dépasser beaucoup les limites qui conviennent à ce travail. Il nous semble suffisant d'avoir touché aux principaux sommets du droit pour bien montrer la fécondité de la méthode inductive et la stérilité de la méthode intuitive.

Sans doute on peut arriver et on arrive en effet aux mêmes solutions par l'une et l'autre méthodes. Une fois la conviction acquise sur un point, il est très facile de la découvrir et de la constater dans la conscience. Cette conviction s'y trouve, en effet, non d'origine, mais parce qu'elle y a été inscrite par la persuasion.

Qu'importe, dira-t-on peut-être ? Il importe en ceci que, si l'on considère une conviction acquise comme une sorte de propriété de conscience, on ne peut songer ni à l'étendre, ni à la relier à d'autres convictions, ni à la modifier en quoi que ce soit. Si, au contraire, on sait que cette conviction est acquise, on en connaît les causes; on sait qu'elle peut être étendue. perfectionnée, rattachée à d'autres convictions, complétée lorsqu'elle est imparfaite, et éclaircie lorsqu'elle est obscure, le tout par effort, réflexion, raisonnement et travail : on ne peut pas s'endormir dans un dangereux quiétisme lorsqu'on professe des croyances qui doivent être incessamment discutées, exposées, défendues, qui sont susceptibles d'être étendues et rectifiées. Ajoutons que la méthode inductive ne con-

naît pas ces exceptions et restrictions sans fin qui donnent toujours un aspect arbitraire aux solutions intuitives. L'induction assure au droit comme à la morale plus de clarté en même temps que plus d'autorité et d'empire, parce qu'elle se tient plus près des faits et de la vérité. C'est pour ces motifs que nous la recommandons et la défendons contre les attaques multipliées dont elle est l'objet.

N° 4[1]

L'UTILE, L'HONNÊTE ET LE JUSTE.

I

Il est impossible de lire même à la légère, un traité de morale, fût-il bon et recommandable, sans y remarquer l'absence de tout caractère scientifique. On y trouve sans peine les préceptes essentiels qui nous ont été transmis par une longue tradition; mais ces préceptes s'y rencontrent isolés, dépourvus de lien commun, souvent obscurs et susceptibles d'interprétations diverses. En réalité on voit que la morale n'a pas cessé d'être une tradition pure et simple, dont quelques parties ont été attaquées, défendues, un peu modifiées peut-être, mais qui n'a pas été considérée dans son ensemble, formulée à nouveau et coordonnée, par un travail comparable à celui dont les sciences proprement dites ont été l'objet.

On remarque bien dans les chapitres de morale joints aux ouvrages philosophiques un certain essai de coordination. Mais ces essais ont généralement pour but de lier la morale traditionnelle aux idées que les auteurs ont conçues sur la psychologie et l'ontologie : ils reposent presque tous sur quelques propositions fort anciennes et généralement acceptées sans discussion, qu'il convient cependant d'énoncer et d'examiner.

[1] *Journal des Économistes*, octobre 1867.

1° On pose en fait que, l'homme étant composé d'âme et de corps et le corps constituant la partie inférieure, méprisable même, les actes inspirés par le désir de satisfaire les besoins du corps sont généralement suspects, souvent tolérables, il est vrai, mais rarement honnêtes.

2° On ajoute que les préceptes de la morale, inscrits dans la conscience de chacun, sont innés et ne peuvent être méconnus, — d'où l'on pourrait tirer cette conséquence qu'il n'est pas très utile de les enseigner.

3° Enfin on affirme que l'idée d'obligation morale est tellement liée à celle des peines et des récompenses de la vie future qu'elle ne peut en être séparée, — d'où il suit que ceux qui doutent de la vie future, ou la nient, n'ont et ne peuvent avoir aucune morale, parce que leurs idées morales, quelles qu'elles puissent être, manquent de sanction.

Nous croyons que ces propositions constituent trois erreurs qui s'opposent au développement de toute morale scientifique et qu'il importe de réfuter.

La première commence à perdre du terrain. On reconnaît aussi généralement aujourd'hui que l'âme est beaucoup plus intéressée qu'on ne le pensait autrefois aux actes qui ont pour objet la satisfaction des besoins du corps et qu'il n'est pas facile de scinder l'homme en deux parts séparées. Les analyses de l'économie politique ont montré la liaison intime qui existait entre le développement industriel des sociétés et leur développement intellectuel et moral, en même temps qu'elles ont établi la puissance productive de l'intelligence et de la moralité. Aussi peut-on dire que les préjugés anciens qui régnaient sur cette matière ne sont plus professés que par les rhéteurs-philosophes les plus arriérés[1].

La seconde proposition est plus généralement affirmée et on

[1] Saint Augustin avait déjà dit : « qui velut summum bonum laudat animæ naturam et tanquam malum naturam carnis accusat... id vanitate sentit humanâ, non veritate divinâ. »

De civitate Dei, l. XIV, ch. v.

la trouve formulée ou sous-entendue dans toutes les publications d'une école philosophique officielle et très influente, non seulement en France, mais dans plusieurs autres pays d'Europe. Nous avons essayé de la combattre ici même et nous croyons inutile de revenir sur ce que nous avons dit de la conscience et de l'innéité [1].

La troisième proposition ne nous semble pas plus exacte. En effet, quelles que soient nos idées sur les peines et récompenses de la vie future, nous ne pouvons méconnaître la portée qu'ont, dans la vie présente et sur cette vie, nos actes bons ou mauvais. Nous voyons clairement que les premiers augmentent l'ordre, tandis que les seconds tendent à introduire le désordre et la souffrance dans l'humanité. C'est là une vérité qui nous apparaît d'autant plus claire que nous avons sur l'organisation de la société des idées plus nettes, mieux définies, plus étendues.

On comprend que ceux qui considèrent les sociétés humaines comme des accidents qu'aucune loi permanente ne régit, qui nient non seulement l'existence actuelle, mais la possibilité d'une science sociale, aient besoin pour étayer la morale chancelante d'une sanction surnaturelle. On comprend que cette sanction ait été jugée indispensable tant que l'idée d'une science sociale est demeurée obscure, enveloppée et presque imperceptible. Mais aujourd'hui, lorsque toutes les études de la science nous révèlent l'existence de lois sociales permanentes nécessaires, auxquelles nous ne pouvons pas plus nous soustraire que nous ne pouvons échapper aux lois que nous révèlent la physique et l'histoire naturelle, il est clair que la morale a une sanction dans la conséquence inévitable et connue d'avance de tout acte bon ou mauvais et dans la conviction que chacun peut acquérir du caractère bon ou mauvais de tel et tel acte.

Il serait absurde, sans doute de nier, soit l'existence, soit la force d'une sanction puisée dans l'espérance et la crainte

[1] V. ci-dessus, n° 2, *De l'utilité considérée comme principe de morale.*

de la vie future; mais il ne le serait pas moins de croire que cette sanction soit la seule et que si on la supprime, la morale disparait. Ajoutons que cette sanction n'est pas exempte d'inconvénients graves, car, 1° elle n'a aucune prise sur ceux qui nient la vie future ou en doutent; 2° elle peut s'appliquer à toute sorte de préceptes moraux, fussent-ils en réalité contraires au bien du genre humain, à la morale véritable, si l'on se refuse à une discussion *à posteriori*, de ces mêmes principes. Et si l'on admet cette discussion, si on la pousse hors du texte, on abandonne la tradition.

La sanction tirée des récompenses et des peines de la vie future est extérieure en définitive et semblable en tout à la sanction pénale dont elle n'est en quelque sorte que la reproduction et le prolongement. Dire que là où cette sanction n'existerait pas la morale disparaîtrait, c'est dire que les hommes n'agissent qu'en vue de peines ou de récompenses matérielles et ne recherchent ni l'approbation de leurs semblables, ni à conformer leurs actes à l'ordre suprême établi dans l'univers et en particulier dans les sociétés humaines. C'est voir les hommes pires et plus abaissés qu'ils ne sont aujourd'hui et cela contre l'évidence des faits.

La morale fondée sur l'utilité, au contraire, indépendante des opinions relatives à la vie future, repose sur des considérations qui s'imposent également à ceux qui croient et à ceux qui ne croient pas à cette vie; elle a, en un mot, le caractère universel qui n'appartient qu'à la science. Elle présente, en outre, cet autre caractère que, pouvant toujours être prouvée, elle est sanctionnée par la conviction de chacun en même temps que par l'assentiment de tous : elle peut être discutée, contestée même sur quelques points, mais jamais niée dans son ensemble. Elle est d'ailleurs susceptible d'extension et d'amélioration, tandis qu'on ne peut modifier en aucune façon la morale fondée sur les idées innées ou un texte traditionnel sans abandonner et nier, en quelque sorte, son principe.

En définitive, le principe d'utilité est le seul qui donne à la

morale un caractère rationnel et scientifique, le seul, par conséquent, qui permette d'en coordonner les préceptes avec ceux du droit et de montrer à la fois en quoi ces préceptes se ressemblent et en quoi ils diffèrent.

Essayons, éclairés par la lumière de ce principe, de définir des mots fréquemment employés un peu au hasard, même par de sécrivains très distingués et spécialement par les jurisconsultes qui, depuis quelque temps et en Italie surtout, s'adonnent aux études économiques, et les dirigent même. Cherchons ce qu'il convient précisément d'entendre quand on parle de l'*utile*, de l'*honnête*, du *juste* et de l'*équité*.

II

Toute notion d'utilité est relative et suppose un sujet auquel telle action ou la possession de telle chose est utile. La plupart des écrivains qui emploient ce mot ne conçoivent rien au-dessus de l'utilité privée, si ce n'est une notion plus vague encore d'utilité publique dont le sujet est, soit une nation, soit même ce personnage fort abstrait et toujours mal défini qu'on appelle l'*État*. Pour eux l'utile est simplement ce qui est propre à satisfaire des désirs [1], comme l'utile économique. Ainsi compris, l'utile ne peut évidemment être accepté comme principe de morale. En effet, si l'appréciation de l'utilité était laissée à chaque individu et se confondait avec ses appétences, l'utile ne serait autre chose que la négation de tout principe supérieur. Si l'utile désigne simplement l'intérêt particulier le plus élevé, apprécié par la science, comme la condition qui procure à chaque individu le plus de plaisir et le moins de peine possible [2], l'utile ne pourra encore être un principe général, ni fournir une règle: jamais il ne pourra imposer à l'individu certains sacrifices que la morale exige et ne cessera jamais d'exiger.

[1] Utile d'Aristipe. — [2] Utile d'Épicure.

L'utilité du plus grand nombre, telle qu'elle est formulée par Bentham, peut, au contraire, devenir un principe de morale. Toutefois on peut lui reprocher de négliger le petit nombre, qui n'a pas moins de titres au bonheur que le plus grand, et de présenter une formule que cette exclusion rend dangereuse, ou de considérer le bonheur comme une quantité matérielle susceptible d'être mesurée et chiffrée, ce qui est inadmissible. Aussi nous préférons comprendre l'utilité suprême, celle qui doit servir de base à la morale, comme ayant pour sujet le genre humain et se définissant par les conditions qui développent en lui la plus grande somme de vie.

Telle est à nos yeux l'utilité suprême, le principe d'après lequel nous croyons qu'on doit discerner et juger le bien et le mal. — Cependant nous ne croyons point qu'il soit nécessaire d'ôter au mot *utile* le sens relatif et assez arbitraire que l'usage a consacré. Il suffit d'observer que l'utilité suprême est autre que celle d'un individu, d'une famille ou d'une nation, autre même que l'utilité du plus grand nombre et autre surtout que l'utilité d'un gouvernement quelconque.

Cette utilité suprême a d'autres noms consacrés par l'usage : elle s'appelle quelquefois le *bien* ou l'*honnête*, quelquefois le *juste* et quelquefois l'*équité*. Essayons de définir exactement le sens de ces mots.

Le *bien* c'est l'utilité comprise au point de vue le plus élevé et en même temps le plus général. Le bien comprend toutes les actions qui tendent au développement de la vie du genre humain, quel que soit l'effort moral qu'elles exigent. Ainsi le laboureur qui se livre à la culture de son champ fait le bien de même que celui qui, pour ne pas faire un acte préjudiciable à l'intérêt de ses semblables, résiste à une tentation violente, de même que celui qui sacrifie sa vie pour conserver l'indépendance ou la liberté de son pays. En effet, ces trois actions sont bonnes et il est utile au genre humain qu'elles soient faites.

Mais, comme ces actions exigent des efforts très inégaux de

ceux qui les font, on cherche naturellement à les distinguer. Celle du laboureur est la plus facile, surtout là où il est assuré de jouir du produit de son travail : le plus grand nombre des hommes, presque tous, sont capables de travailler en vue d'une rémunération pécuniaire. On ne dit donc pas que le laboureur fait une action vertueuse ou même honnête en travaillant son champ, parce qu'on a l'habitude de désigner par ces mots seulement les actions qui exigent des efforts exceptionnels et dont un plus petit nombre d'hommes sont capables.

L'*honnête* est donc le bien qui exige un certain effort, le bien qui n'est pas déterminé par l'espérance d'un rémunération définie, immédiate ou prochaine. On dira bien que le laboureur qui cultive son champ se livre à une occupation honnête, mais on ne dira pas qu'il fait une action honnête quand il laboure, ni qu'il soit un honnête homme à cause seulement qu'il a l'habitude de labourer. Honnête suppose effort et honnêteté l'habitude de faire des actes bons qui exigent un effort. Un honnête homme ne s'approprie pas le dépôt qui lui a été confié. Mais il est honnête justement parce qu'en agissant ainsi il fait un effort dont tous les hommes ne sont pas capables, ou parce qu'il a pris l'habitude d'agir ainsi sans effort, soit pour conformer sa conduite à l'ordre général, qui est l'utilité suprême, soit pour mériter l'estime de ses semblables.

Sont honnêtes toutes les actions bonnes qui n'ont pas de récompense immédiate ou prochaine, autre que la conscience d'avoir accompli un devoir ou d'avoir mérité l'estime des hommes. L'honnêteté se mesure moins à l'utilité de l'acte accompli qu'à l'effort nécessaire pour l'accomplir et au désintéressement de celui qui l'accomplit [1].

Ainsi la tempérance est une vertu et il est honnête de suivre ses préceptes, de s'abstenir dans des cas où l'abstention exige

[1] Cela est si vrai qu'on réputerait honnête l'action, même nuisible, d'un homme dont les intentions seraient honnêtes.

un effort aussi vigoureux que l'action. Mais on ne mettra pas au même rang l'homme simplement tempérant, qui a soin de sa santé, même lorsqu'il se propose d'employer ses forces au service de l'intérêt collectif, et l'homme dévoué qui sacrifiera sa vie pour le bien de tous. Pourquoi ? Parce que le premier jouit personnellement des fruits de sa tempérance et que le second ne jouit pas des fruits de son sacrifice. On honorera davantage l'action de celui-ci et l'on dira avec raison qu'elle est d'un homme meilleur que l'autre, qu'elle naît d'un sentiment plus élevé. — Sur ce point il n'y a nul doute. Tous les moralistes et la conscience publique se trouvent d'accord.

Ils sont aussi à peu près d'accord dans l'appréciation des actes malhonnêtes. Seulement les moralistes penseront que le devoir du sacrifice est beaucoup plus étroit que ne le pense l'opinion publique, laquelle est encore très indulgente pour ceux qui y manquent. Elle semble exiger des individus qu'ils s'abstiennent seulement de faire des actes mauvais : elle ne leur commande qu'avec une certaine mollesse de faire des actes honnêtes.

Dans les actes mauvais il y a des degrés infinis; mais ici la classification n'a pas la même base que celle des actes honnêtes : on mesure plus volontiers la gravité des actes mauvais sur le préjudice appréciable qu'ils causent à la société. Ainsi les crimes qui menacent visiblement la vie et la sûreté de chacun occupent le premier rang, puis viennent ceux qui attentent à la bonne foi et enfin les excès par lesquels un individu diminue directement ses forces, sa santé et se frappe en quelque sorte lui-même. C'est pourquoi la paresse, qui suppose pourtant un état moral bien arriéré et qui est très nuisible, est à peine considérée comme un vice.

Dans cette classification, en effet, l'opinion ne pouvait s'occuper de l'effort, qui n'était pas appréciable. Elle a frappé plus sévèrement les actes mauvais qui atteignaient la société sans entraîner pour leurs auteurs des conséquences immédiates fâcheuses : elle a été moins sévère pour les actes dont

les conséquences immédiates étaient un châtiment pour leurs auteurs.

En appréciant de cette manière les actes bons ou mauvais des individus, il est clair que l'opinion publique a cherché instinctivement à suppléer autant que possible à la sanction tirée de l'intérêt privé par une sanction d'estime ou de réprobation. L'individu est assez généralement porté par le sentiment de son intérêt propre à travailler en vue d'une récompense et à éviter un excès qui lui nuit, même sans être encouragé par l'estime ou détourné par le mépris de ses semblables. Lors au contraire, qu'il s'agit de faire un acte de sacrifice, il a besoin d'être encouragé par la conviction qu'il se conforme à la loi d'ordre général que nous appelons utilité suprême, et en outre par l'estime ou l'admiration de ses semblables. S'agit-il au contraire d'un acte conforme à ses premiers désirs, mais contraire à l'intérêt collectif suprême, il faut pour qu'il s'en abstienne, qu'il comprenne le caractère mauvais de cet acte, et qu'il soit éclairé ou tout au moins appuyé dans cette appréciation par le sentiment conforme de ses semblables.

Ainsi, entre l'utile absolu et l'honnête, il n'y a qu'une différence, c'est que l'honnête est un cas et une partie de l'utile. Tout ce qui est honnête est utile, et tout ce qui est utile est bon, mais non pas jusqu'à l'honnêteté. L'honnête, c'est l'utile. lorsqu'il est difficile à distinguer comme tel, soit parce qu'il faut pour cela considérer une longue suite d'actes, soit même parce qu'il est contraire à l'utilité du sujet auquel l'acte est demandé. Un marchand qui ne trompe ni sur la quantité ni sur la qualité de la marchandise qu'il vend est réputé honnête, quoique cette façon d'agir tourne en définitive à son profit, parce qu'il faut une certaine portée d'esprit pour distinguer ce profit, et parce que le grand nombre croit qu'il y a plus à gagner en trompant l'acheteur qu'en vendant loyalement. Celui qui sacrifie sa personne ou sa fortune à l'utilité publique fait une action honnête, parce qu'il est pénible de

sacrifier son utilité privée à l'utilité publique et que cet acte exige un effort considérable.

On sait qu'en matière d'honnêteté comme en matière de travail, quel qu'il soit, l'habitude diminue l'effort et y supplée. L'homme habitué à être honnête pratique l'honnêteté sans effort, comme l'homme habitué à un travail manuel ou intellectuel s'y livre sans effort. La pratique de l'honnêteté est le travail propre, et en quelque sorte le métier commun de tous les hommes, celui auquel tous doivent s'habituer par l'apprentissage, et dans lequel ils doivent sans cesse se confirmer et se perfectionner.

III

Le *juste* se confond le plus souvent avec l'utile absolu ; mais il est autre chose.

Chaque individu se trouve placé par les arrangements sociaux dans une fonction qui lui confère certaines attributions propres par lesquelles il se trouve en relation avec ses semblables. Ces attributions, résultant des arrangements sociaux, constituent en faveur de l'individu certains droits, c'est-à-dire la faculté de faire certains actes ou de s'en abstenir, d'exiger de ses semblables qu'ils fassent certains actes ou s'en abstiennent. L'idée de droit et de juste suppose toujours la mise en présence de deux individus au moins, et un conflit d'attributions actuel ou possible. Les arrangements sociaux me confèrent la faculté d'user de certaines choses à titre de propriétaire et de les aliéner, si je le veux. J'ai le droit d'user de ces choses et de les aliéner, à l'exclusion de tout autre. Tous les actes que je puis faire dans la limite de ce droit sont justes, bien qu'ils puissent n'être ni honnêtes, ni même bons. Ainsi, en dissipant mon patrimoine pour satisfaire une vaine ostentation, je fais un acte certainement mauvais, mais je ne commets pas une injustice. Au contraire, si, voulant conserver à un prodigue une partie de son patrimoine,

je me l'appropriais, je commettrais un acte injuste, quelque louable que pût être le motif qui me l'aurait inspiré et quelque utilité immédiate que la société en retirât.

En définitive, est juste tout ce qui est conforme aux prescriptions des lois; est injuste tout ce qui y est contraire.

Mais cette définition étroite est peu satisfaisante, et dès l'antiquité, on a songé à s'y soustraire en faisant intervenir l'équité à côté et souvent à la place du droit. L'*équité* suppose un arrangement écrit ou non écrit, dans lequel les individus seraient traités *également*. C'est la notion primitive de l'égalité devant la loi. Elle suppose la loi conçue de telle sorte que les droits de tous soient égaux, et que nul ne puisse empiéter sans iniquité sur ceux d'un de ses semblables. J'ai le droit d'aller et de venir librement: l'équité exige que tous aient ce droit.

On est allé plus loin encore sous l'empire des opinions philosophiques qui proclamaient un juste absolu, un droit naturel indépendant de toutes les prescriptions du législateur et supérieur à ces prescriptions, éternel, immuable : on est arrivé à la conception d'un droit idéal, supérieur et plus parfait que le droit écrit. On a considéré comme juste tout ce qui était conforme au droit idéal, et comme injuste, tout ce qui y était contraire.

Dès lors, on a pu qualifier d'injuste, à tort ou à raison, telle ou telle loi, et même un arrangement social tout entier. Ces qualifications, qui seraient impossibles si l'on adoptait généralement la définition que nous avons donnée plus haut, pourraient être inexactes, mais elles ne seraient pas absurdes. On pourrait tout au plus leur reprocher le défaut de clarté, puisque le droit idéal est toujours et nécessairement un peu indéfini.

Comment jugera-t-on qu'un acte ou un arrangement quelconque est ou n'est pas conforme à ce droit? Par le principe d'utilité. On recherchera si les conséquences de telle ou telle disposition juridique sont ou seraient conformes ou contraires à l'utilité suprême, à l'utilité du genre humain. On dira, par

exemple : « Il est contraire au droit idéal que la paternité ne puisse être recherchée, parce que l'interdiction de la recherche est un encouragement accordé au désordre dans le célibat et dans le mariage. Il est inique, lorsqu'il est admis en principe que chacun répond de ses actes, que le père, auteur de l'acte, ne soit pas responsable, et laisse peser non seulement sur la mère, qui n'est pas plus coupable que lui, mais sur l'enfant, qui n'existait pas, la responsabilité de son acte ». C'est en ce sens qu'on dit souvent que la disposition du Code civil que nous venons d'indiquer est injuste, tandis qu'en réalité elle est juste, en ce sens qu'elle est loi et a force de loi.

De même, on pourra dire qu'il est contraire aux principes du droit idéal, que la faculté de tester soit limitée par la réserve, que lorsque le principe de la liberté des contrats est proclamé, la loi y pose sans raison, et par simple esprit de routine, une multitude de restrictions, etc.

Le droit idéal se fonde sur les mêmes principes, sur les mêmes considérations que la morale proprement dite. Il tend, comme elle, à l'utile absolu; mais il n'a pas la même généralité : il ne s'applique pas aux actes que l'individu peut faire dans l'exercice de ses attributions. Il reste le *droit,* c'est-à-dire, avant tout, un règlement d'attributions. Il ne porte que sur des matières juridiques, c'est-à-dire sur des matières où il y a lieu de définir et de limiter des prétentions et des activités individuelles opposées les unes aux autres.

Droit, juste, justice, supposent toujours règlement et emploi de la puissance coactive, pour ramener à l'ordre défini les volontés rebelles. Une partie des dispositions légales établit les arrangements sociaux; l'autre partie punit ceux qui auraient enfreint à un certain degré les droits, c'est-à-dire les facultés, ou si l'on veut les libertés assurées à chacun par ces arrangements.

IV

Si maintenant nous jetons un regard d'ensemble sur une société humaine, ou plutôt sur le genre humain tout entier, nous voyons qu'il tend à un but, qui est le plus grand développement possible de la vie, soit par la multiplication des individus, soit par l'accroissement de la vie dans chacun d'eux. Tout acte qui tend à ce but est bon, tout acte qui s'en écarte est mauvais.

Comme il existe une infinie variété d'opinions et de volontés, souvent contradictoires et luttant volontiers les unes contre les autres, on a établi dans chaque société des règlements d'autorité qu'on appelle des lois, pour définir les attributions de chacun. Ces attributions sont très diversement réglées, selon les lumières et les visées particulières de chaque législateur, mais partout ce règlement constitue la matière du droit et du juste positif comme du droit et du juste idéal. Le règlement, toujours idéal, de l'activité particulière, dans les limites où les lois l'ont laissée libre, constitue la matière de la morale.

Ainsi la morale et le droit ont également pour objet un règlement de l'activité humaine, afin de la diriger vers un but unique et identique. Mais la morale ne prétend régler que des actions libres : elle ne s'adresse qu'à l'intelligence et à la volonté de l'individu, qui peut à son gré observer ou n'observer pas ses préceptes. Elle n'a de sanction que dans la conscience de l'individu lui-même. Le droit, au contraire, parle d'autorité : il ne conseille pas; il ordonne et invoque au besoin à l'appui de ses préceptes la sanction de la puissance coactive, afin d'assurer l'observation de ses défenses ou de ses prescriptions.

Le droit et la morale naissent donc d'un principe commun et tendent au même but; mais leur forme et les moyens qu'ils emploient sont différents, même quand il s'agit simplement de

droit idéal et de juste idéal, parce que le droit idéal est impératif : il tend toujours à se transformer en droit positif.

Nous savons que le droit et la morale, tels que nous les connaissons, sont nés d'un sentiment instinctif en quelque sorte de conservation et d'accroissement plus que d'une doctrine raisonnée. Mais il est inévitable qu'ils soient contrôlés et réformés par la doctrine que nos efforts tendent à découvrir et à définir.

Si nous nous plaçons au point de vue de cette doctrine, nous pourrons dire que le droit et la morale ont également pour but d'éclairer et de régler l'activité volontaire des hommes, de manière qu'elle tende le plus possible à la conservation et à l'accroissement de la vie. Mais le droit ne s'applique qu'aux règlements d'autorité, à ceux qui doivent être observés quand des volontés individuelles se trouvent en conflit les unes avec les autres et contre quelques-unes de ces volontés. La morale, au contraire, s'applique à tous les actes, à toutes les pensées des hommes, quelque intimes et libres qu'elles puissent être, et elle intervient parfois autrement que le droit, dans les matières mêmes qui ont été réglées par le droit.

Comme cette assertion peut sembler étrange, et peut-être même scandaleuse, hâtons-nous de l'éclaircir par un exemple. La propriété, telle que nous la connaissons tous, est constituée par le droit. Chacun de nous peut disposer absolument comme il l'entend des choses dont la loi le rend propriétaire, avec faculté d'user et d'aliéner. Supposons que le propriétaire dispose des biens que la loi lui confie de manière à corrompre les autres et lui-même en dirigeant son activité et celle d'autrui vers l'abus de plaisirs stériles et énervants. Le droit peut-il intervenir ? Y a-t-il lieu de réprimer par une loi spéciale, somptuaire, par exemple, certains abus de la propriété ?

Nous le pensons pas, parce qu'il nous semble que les dispositions de cette loi iraient contre le but et tendraient plutôt à restreindre la vie générale qu'à la développer. En intervenant pour régler les actes du propriétaire, le législa-

teur pourrait facilement se tromper, empêcher des actes légitimes ou ne pas empêcher les actes même qu'il défendrait. Mieux vaut donc, en ce cas, que son autorité n'intervienne pas et laisse venir comme sanction les conséquences inévitables qu'entraîne après lui tout abus.

Mais la morale peut intervenir utilement là où le droit ne peut avoir utilement aucun empire. Elle déclarera que tel abus, médité ou commis par le propriétaire de certains revenus ou capitaux, est contraire à la fin pour laquelle la société est constituée, contraire au but que le législateur s'est proposé en établissant le droit de propriété; que cet abus est nuisible à autrui et au propriétaire lui-même. Si les préceptes de la morale à cet égard sont vivement imprimés dans l'opinion, le propriétaire disposé à abuser sentira s'élever contre lui sa propre conviction et au besoin l'opinion publique. Là où le droit le laissait et devait le laisser libre d'agir, il sera contenu et dirigé par la morale qui lui dit de s'abstenir.

Quelquefois la morale lui conseillera l'action. Un individu ou une famille sont atteints par la misère : des accidents imprévus sont venus les frapper. Ont-ils droit sur les biens du propriétaire? Pas le moins du monde. Ni le droit positif, ni le droit idéal ne leur en accorderont la moindre parcelle. Pourquoi? Parce qu'une loi qui donnerait aux pauvres un droit positif sur les biens de ceux qui seraient plus riches confondrait les responsabilités et ferait cesser les efforts qui naissent de l'espoir de s'enrichir. Une telle loi aurait inévitablement des conséquences contraires à la fin que le législateur se propose, des conséquences qui diminueraient la vie dans la société qui les auraient adoptées. Cependant, le propriétaire qui viendra judicieusement au secours de l'individu ou de la famille atteints par un accident imprévu aura fait une action bonne et même honnête, une action qui tend à la fin générale de la société, à l'accroissement de la vie. Cette action, que le droit le laisse libre de faire ou de ne pas faire, la morale la lui conseille et la lui commande.

Abordons maintenant des cas plus difficiles. Autrefois, comme aujourd'hui, les lois limitaient, en certains cas, la faculté qu'ont les particuliers de disposer de leurs biens, notamment en cas de mort. Ceux qui considéraient ces prohibitions comme injustes, c'est-à-dire contraires au droit idéal, imaginèrent de disposer de leurs biens en faveur de personnes à qui la loi leur permettrait de les laisser; mais ces personnes n'étaient, en réalité, que des dépositaires chargés de remettre les biens aux personnes auxquelles la loi ne permettrait pas au donataire ou testateur de les laisser. Ces biens, confiés à la foi de certains individus, constituaient des fidéicommis. Par ce moyen, on ne violait pas positivement la loi, mais on l'éludait. Comment juger cet acte?

La morale pouvait le conseiller souvent, car souvent le fédéicommis tendait plus directement à la fin sociale que l'application stricte de la loi. Quant à celui qui recevait les biens en dépôt, il en était propriétaire selon la loi, non selon la morale : il devait les rendre à ceux auxquels ils étaient destinés. La chose parut d'une telle évidence qu'à la fin le législateur lui-même reconnut les fédéicommis, c'est-à-dire une pratique contraire à la loi. Il aurait été plus simple sans doute d'abroger les prohibitions qui avaient donné lieu aux fidéicommis. On préféra laisser subsister ces prohibitions concurremment avec le moyen employé pour les éluder.

Nous avons encore dans notre législation un cas semblable. Il y a des lois qui interdisent et qualifient même de délit le prêt à intérêt au-dessus d'un certain taux. Nous les considérons comme contraires au droit idéal et pensons qu'elles agissent contre la fin commune du droit et de la morale. Mais ce sont des lois, et notre opinion n'est partagée ni par tout le monde, ni par la majorité. Que décider en ce cas?

Pour ceux qui croient au délit d'usure, il n'y a nul doute : on ne doit pas prêter à un taux supérieur à 5 ou 6 p. 100, quel que soit le taux qui résulte du jeu de l'offre et de la de-

mande. Le droit positif, le droit idéal, la morale, tout est d'accord.

Pour ceux qui partagent nos doctrines, la question est plus difficile. Ils devront se conformer à la loi en vertu du précepte général de morale qui prescrit l'obéissance aux lois, lorsqu'elles ne commandent pas un acte immoral ou lorsqu'elles ne défendent pas un acte imposé par la morale. Mais, en ces termes, on ne doit obéissance qu'à la lettre de la loi, non à son esprit, et l'on se prête sans peine à tous les moyens qui, comme le fidéicommis, tendent à éluder la loi. C'est ainsi, que la jurisprudence a déclaré que l'escompte d'effets de commerce n'était pas un prêt à intérêt, qu'elle a accepté les commissions perçues par les banquiers ou notaires et mille autres pratiques qui éludent les lois limitatives du taux de l'intérêt.

Si le droit positif allait plus loin, si, ne se contentant pas de gêner notre liberté en matière d'intérêt privé, il nous imposait des actes contraires à la morale ou nous défendait des actes qu'elle nous ordonnerait, le précepte général d'obéissance aux lois cesserait d'être applicable. Les ordonnances rendues contre les protestants français nous fourniraient au besoin de nombreux exemples de dispositions de ce genre, dans lesquelles le législateur attentait formellement à la loi morale et ne devait pas être obéi. On peut en dire autant des lois, trop nombreuses dans notre histoire, qui ont été portées contre des catégories de citoyens, en raison de leurs opinions et de leurs sentiments politiques. Rien ne trouble autant les consciences que les lois de ce genre[1].

Essayons de résumer les considérations qui précèdent.

L'utile suprême, l'utilité du genre humain, est le principe commun et souverain de la morale et du droit, la pierre de touche du bien et du mal. L'honnête n'est pas autre chose que le bien; c'est seulement un cas, une espèce du bien à un degré supérieur. De même il y a des actions mauvaises et des ac-

[1] Confundant jus omne manus scelerique nefando
Nomen erit virtus. Lucain, c. 1er.

tions criminelles qui ne diffèrent pas en essence, mais seulement en degré.

Le droit et la morale ont le même principe et tendent au même but, qui est le règlement et la direction des actions humaines. Mais il existe entre eux cette différence que la morale ne s'adresse qu'à la conviction libre des individus et de l'opinion publique, tandis que le droit recourt au besoin, pour se faire obéir, au pouvoir coactif. Le droit n'est donc applicable que là ou le pouvoir coactif est nécessaire : partout ou l'individu agit librement, il ne reconnaît d'autre règle et d'autre autorité légitime que celle de la morale.

Comme le pouvoir coactif et législatif naît de l'opinion et de l'assentiment des hommes qui fait le droit positif, ce sont encore l'opinion et l'assentiment des hommes qui font le droit idéal et la morale, constituant ainsi, à côté de l'autorité matérielle, un pouvoir spirituel, qui enfante, corrige et réforme sans cesse le pouvoir temporel. Ce pouvoir spirituel suprême, né de l'initiative individuelle, règne seul dans le domaine réservé aux attributions individuelles.

Les lois positives limitent le champ dans lequel peut se mouvoir librement l'activité des individus, en même temps qu'elles prescrivent certains actes et en défendent d'autres. Le droit idéal qui s'élève à côté et au-dessus d'elles, les critique incessamment pour les confirmer ou les réformer. Il tend à réduire le nombre des prescriptions et des défenses et à étendre le plus possible le champ dans lequel s'exerce le libre arbitre des individus, c'est-à-dire à diminuer la matière même du droit.

Il est clair, par conséquent, qu'à mesure que la liberté fait des progrès dans les arrangements sociaux, le domaine du droit diminue et celui de la morale augmente. A mesure donc que la liberté fait des progrès, la morale doit s'étendre et étudier avec plus de soin quels sont les devoirs des individus dans les nouvelles attributions qu'ils acquièrent, ou, en d'autres termes, comment ces attributions doivent être exercées

pour que la société marche le plus directement possible à sa fin légitime. Il est de même évident que les progrès de la liberté ne peuvent être utiles et durables qu'autant que les individus connaîtront et observeront davantage les lois morales, ou, en d'autres termes, sauront mieux se gouverner eux-mêmes.

Si la société moderne faisait un mouvement rétrograde, on verrait les lois se multiplier et empiéter davantage sur le domaine de l'activité individuelle libre. On verrait en même temps diminuer l'autorité morale de la loi.

N° 5[1]

LA LIBERTÉ, L'OBLIGATION MORALE ET LE PRINCIPE DE DIGNITÉ.

Nous avons essayé dans quelques articles déjà un peu anciens de définir les principes de la morale et du droit, de dire en quoi précisément consistaient, à notre avis, le bien, la justice et l'équité[2]. Ces articles ayant obtenu l'honneur d'une discussion sérieuse dans un recueil très estimable[3], nous allons tâcher de les compléter en insistant sur quelques points qui intéressent plus les philosophes que les économistes et que nous avions, pour ce motif, un peu négligés. Nous croyons qu'il importe d'écarter les objections qui peuvent s'élever dans des esprits sincères et les éloigner d'une voie que nous croyons celle de la vérité et du progrès, sans nous engager dans des controverses métaphysiques dont l'inutilité serait le moindre inconvénient.

On nous a reproché de méconnaître, à un certain degré tout au moins, la liberté et surtout l'obligation morale, puis d'avoir passé sous silence un principe de morale tiré de l'induction.

[1] *J. des Économistes*, janvier 1869.

[2] V. les nos 2, 3 et 4 de cet appendice.

[3] *L'année philosophique* de M. F. Pillon.

le principe de la dignité. Ce sont trois points sur lesquels il nous semble utile de nous expliquer.

I

La liberté morale de l'homme est à nos yeux un principe de conscience et d'expérience, aussi peu susceptible de démonstration qu'un axiome de géométrie. Je me sens libre, chaque fois que je veux agir, de faire ou de m'abstenir, d'agir d'une façon ou d'une autre façon. Je crois voir d'ailleurs par expérience que tous les hommes que j'ai connus, dont j'ai ouï parler ou que je puis imaginer, réfléchissent, délibèrent et en tous cas choisissent avant d'agir le mode d'action qui leur convient. Ce sentiment de ma liberté propre et cette connaissance du sentiment de la liberté chez tous mes semblables me suffisent pour déterminer ma conviction, et si quelque raisonneur tentait de l'ébranler, je ferais fi de ses raisonnements et passerais outre.

Mais, étant homme et né pour l'action, chaque fois que je veux me livrer à une activité consciente d'elle-même, ou m'abstenir, il faut que je fasse un choix, que je me détermine, J'ai trois mobiles, qui me sont extérieurs, objets de tous les désirs que je peux concevoir : ce sont le monde matériel, mes semblables et Dieu. Je désire acquérir une grande puissance sur le monde extérieur, pour satisfaire certains besoins : je désire jouir de la sympathie de mes semblables et me conformer à l'ordre général par lequel Dieu se manifeste à moi. Quel qu'il soit, mon désir m'excite à l'action ou m'en éloigne et je prends le parti d'agir ou de m'abstenir, selon que ce désir me semble bon ou mauvais. Mais, soit que j'agisse d'une manière ou d'une autre manière, soit que je m'abstienne, je suis déterminé par un sentiment ou par une considération quelconque, à ce point que je ne puis absolument concevoir une décision volontaire et consciente qui n'aurait pas de motif. Lors même que j'abandonnerais en quelque sorte ma faculté de choisir et tire-

rais à pile ou face le parti à prendre, je me serais décidé par un motif, le plus léger de tous, le résultat du tirage au sort, parce que j'aurais cru qu'il convenait de choisir ainsi.

Peut-être bien, à l'aspect de cette proposition, nous déclarera-t-on *déterministe*, convaincu d'avoir sur la liberté morale des idées qui, sans être absolument hérétiques, ne sont pas tout à fait orthodoxes. Mais qu'y faire? Poursuivons.

Non seulement l'homme veut parce qu'il a un motif de vouloir; mais cette manière de vouloir est précisément le signe par lequel il se manifeste comme un être raisonnable. A quoi lui servirait l'intelligence qui étudie, compare, apprécie, à quoi lui servirait la raison qui juge, sinon à déterminer sa volonté? Que serait cette volonté privée des lumières de l'intelligence et de la raison? Un navire sans gouvernail emporté au hasard par les vents et les flots; une force sans règle ni loi connue.

Et non seulement notre volonté est déterminée par des motifs raisonnables, mais elle n'est jamais déterminée que par eux. Que l'on considère une résolution, quelle qu'elle soit, prise par un homme non malade, quel qu'il soit, on trouvera toujours que, eu égard aux connaissances qui étaient présentes à l'esprit de cet homme au moment ou la résolution à été prise, elle était raisonnable.

Pourquoi donc y a-t-il tant d'actes mauvais, tant de volontés mal dirigées, tant d'erreurs? Tout simplement à cause de l'ignorance profonde où les hommes se trouvent plongés.

Cette ignorance a deux formes. Quelquefois elle est entière et absolue, c'est-à-dire que l'homme qui agit ne sait absolument pas agir autrement : il fait le mal sans le savoir. Un adorateur de Moloch croit obtenir la bienveillance de la divinité en brûlant à petit feu son enfant sur l'autel et il agit en vertu de cette conviction. Quelle horreur, dites-vous! Sans doute, et pourtant qui oserait dire que l'intention de cet homme soit mauvaise et condamnable ou même qu'elle ne soit pas bonne?

Il est une autre forme d'ignorance morale : c'est l'ignorance momentanée que causent les passions. J'ai appris de ceux qui m'ont élevé ou de ma réflexion propre qu'une action est mauvaise et je suis déterminé à ne pas la faire ; mais bientôt la tentation se présente, et j'y cède. Ma volonté a-t-elle été vaincue ? Non, elle a changé. A-t-elle changé sans motif et contre raison ? Nullement. Elle a été déterminée par telle appétence ou telle crainte dont l'impression présente et puissante a effacé et fait oublier un moment à la raison les considérations qui l'avaient déterminée dans un autre temps, lorsque j'étais de sang-froid.

Ces deux sortes d'ignorance ne sont pas toujours faciles à distinguer l'une de l'autre, à l'extérieur. Voici un homme auquel la morale la plus pure a été enseignée, qui en récitera, s'il le faut, tous les préceptes ; mais cet enseignement ne l'a pas convaincu. Il a vu, par exemple, que ceux qui le lui ont donné n'y conformaient nullement leurs actes et philosophaient pour obtenir la réputation ou la fortune. Cet homme se fait des principes particuliers, selon ses lumières propres, et ne tient les principes généraux que pour des maximes à effet oratoire, sans valeur intrinsèque. Eh bien, cet homme, que nous rencontrons à chaque pas dans la vie de tous les jours, est souvent dans une ignorance morale profonde, comparable à celle de l'anthropophage on de l'adorateur de Moloch. Il semble, cependant, à l'extérieur, que son ignorance soit passagère et tienne à des appétences, à des passions d'un moment.

Entre les deux formes d'ignorance il y a lieu d'établir, au moins en théorie, une distinction. Celui qui vit dans l'ignorance absolue ne peut que très rarement en sortir par un simple effort de sa volonté. Il convient donc d'être indulgent à son égard. Au contraire, celui dont l'ignorance n'est que passagère peut se défendre contre elle par un effort de la volonté, par une bonne discipline, par des précautions prises contre les tentations, par une attention soutenue et vigilante. Comme

il peut se défendre, il a tort et est coupable de succomber : nous le sentons et il le sent lui-même.

« Mais quoi ! nous dit-on, si l'homme est toujours déterminé par un motif et, qui pis est, par un motif raisonnable, il n'est pas libre du tout et ne saurait être astreint à aucune obligation morale. Vous êtes un déterministe ! » Qu'y puis-je ? Faut-il donc, pour éviter ce reproche, nier la raison et l'évidence ? Voyons du reste, non les conséquences d'un raisonnement, presque toujours arbitraires, mais celles de la pratique. Il n'y en a qu'une : « vous devez faire effort pour apprendre à bien vivre et pour pratiquer la morale que vous avez apprise ». Cette conséquence ne nous semble pas d'un quiétisme bien alarmant. En effet, elle conseille à chacun d'apprendre des hommes les plus éclairés de la société où il vit les règles du bien vivre et de les observer le plus exactement qu'il le peut. S'il est porté à la docilité et à la soumission, il acceptera les règles de bonne foi et simplement. S'il est curieux, on pourra sans peine lui enseigner que ces règles ont pour fin l'utilité commune et que leur observation ou leur violation sont suivies de conséquences auxquelles il est absolument impossible de se soustraire. Il reconnaîtra à ce signe que ces règles font partie d'un ordre général, qui n'a rien de commun avec les fantaisies des hommes, qu'elles ont une sanction naturelle ou divine en même temps qu'une sanction inférieure, l'approbation ou la réprobation de ses semblables.

II

Venons maintenant à l'obligation morale et voyons si, dans les discussions auxquelles elle donne lieu, les mots ne jouent pas un rôle excessif. Il nous semble que l'obligation morale ne peut résulter que d'une conviction et résulte toujours d'une conviction, soit que l'on professe une morale intuitive ou traditionnelle, soit que l'on professe une morale inductive.

Que nous dit le professeur de morale traditionnelle. Qu'il

faut faire telle action et éviter telle autre action, parce que Dieu l'ordonne ainsi. Pour lui, le précepte moral est une consigne, qui suppose croyance à l'autorité de qui la donne et à la sincérité de qui l'interprète. Ceux qui ne l'acceptent pas sur parole recherchent le témoignage des Écritures, pèsent et critiquent la valeur de ce témoignage et ne se sentent obligés qu'autant qu'ils *croient* à la doctrine qu'il leur est proposée. — Ceux qui croient sur parole ont naturellement le sentiment de l'obligation morale par cela seul qu'ils croient à la doctrine qui exprime cette obligation.

Les choses se passent de même sous l'empire des doctrines qui fondent la morale sur l'intuition. On nous dit que les préceptes moraux sont inscrits dans notre conscience et que le sentiment de l'obligation morale existe en nous primitivement. Les apparences confirment cette doctrine, parce que nous avons tous été élevés dès l'enfance dans le respect de certains préceptes moraux reconnus par la société tout entière. Nous avons appris à les respecter avant d'avoir appris à penser, avant de penser effectivement. Ainsi ces préceptes et le sentiment de l'obligation morale se trouvent, en effet, inscrits dans notre conscience et liés ensemble dès l'origine. Mais qui les y a inscrits? L'éducation! Le sentiment de l'obligation morale n'est que le résultat de la croyance que l'éducation nous a inspirée.

En est-il autrement avec un système de morale fondé sur l'induction? Pas du tout. Le sentiment de l'obligation ne cesse pas d'être un résultat de la croyance. Je crois qu'il existe dans l'univers un certain ordre auquel mon activité consciente peut se conformer ou dont elle peut s'écarter. Je comprends que si elle s'en écarte, mes actes produisent du mal, des souffrances, des désordres de toute sorte et diminuent la vie à laquelle l'humanité aspire par un sentiment primitif, antérieur à toute croyance et irrésistible. Je connais donc et sens qu'en conformant mon activité consciente à l'ordre général, je fais le bien, et que si je m'en écarte, je fais le mal. Cette

croyance m'impose l'obligation morale d'une façon tout aussi impérative que les autres. Croyance oblige.

— « Non ! croyance n'oblige pas, disent à la fois les défenseurs de la morale traditionnelle, ceux de la morale d'intuition et aussi, hélas ! les disciples de Kant, les *criticistes*, comme ils s'appellent. Vos doctrines sur le principe de la morale impliquent négation de l'*impératif catégorique*. (C'est le nom donné par le philosophe de Kœnigsberg à ce qu'on appelait bonnement avant lui *obligation morale*.) Vous dites qu'en manquant à la loi morale, je fais une sottise. Ignorez-vous donc que ce manquement est crime ou faute, que sottise est une chose et faute ou crime une autre chose, très différente de sottise et d'une nature très différente ? »

Oui, je dois confesser mon ignorance et avouer ma foi : je crois que la faute et le crime naissent de la sottise et de l'erreur. Il y a des erreurs qui n'emportent après elles ni faute ni crime, mais la faute et le crime sont toujours le résultat de l'erreur : dans le nombre si grand des erreurs humaines, les fautes et les crimes constituent une classe, une espèce. Les erreurs de cette espèce ne diffèrent en rien des autres erreurs quant à leur origine et quant au sujet qui les commet : elles en diffèrent seulement quant à la portée, quant aux conséquences nuisibles de l'acte qu'elles inspirent : le mal moral et l'injuste sont des cas du nuisible, comme le bien et le juste sont des cas de l'utile.

Ainsi je veux faire et je fais une opération industrielle : je la conçois mal ; je me trompe et perds des richesses au lieu d'en acquérir, comme je l'espérais. J'ai commis une erreur qui n'est ni faute ni crime, parce qu'elle ne nuit qu'à moi, sans m'imposer une habitude vicieuse contraire à la vie, comme un acte d'ivrognerie, par exemple. Au contraire, je me livre à un acte frauduleux tendant à m'approprier le bien d'autrui : j'atteins mon but et commets une faute. Est-ce une erreur ? Oui, parce que si j'avais eu une raison plus éclairée, j'aurais vu qu'il était contraire à l'utilité commune et même

à mon utilité propre de m'approprier en fraude le bien d'autrui. Dans le premier cas, je me suis trompé en ce sens que je n'ai pas atteint le but auquel je tendais, lequel était bon; dans le second cas, je me suis trompé, non dans le choix des moyens destinés à atteindre le but, mais dans le choix du but lui-même.

On objecte, il est vrai, que quelque éclairé que je pusse être, j'aurais pu commettre la faute ou le crime, sans être obligé par ma croyance, et voilà justement le nœud de la difficulté. Voyons si l'observation ne nous fournira pas une solution.

Je sais, comme tous les hommes, que la ligne droite est le plus court chemin d'un point à un autre. Je sais aussi que, pour atteindre un but quelconque, il convient de dépenser la moindre somme de travail possible, de prendre, par conséquent, le chemin le plus court.

Qu'on me place avec un nombre quelconque de mes semblables au bord d'une plaine ouverte et unie et qu'on nous indique un point où il s'agit de se rendre. Quel que soit le nombre des hommes que l'on soumette à cette épreuve, ils prendront tous la ligne droite et suivront le même chemin : pourquoi? Parce qu'ils seront tous déterminés par cette considération que ce chemin est le plus court et le moins pénible. On dira qu'ils sont libres cependant de prendre tout autre chemin, que rien ne les oblige à prendre celui-là. Je le veux bien; mais je suis assuré qu'aucun d'eux n'en prendra un autre, à moins qu'il ne cherche un autre but que celui qui lui est proposé.

Il en est exactement de même dans l'ordre moral, avec cette différence que le but, n'étant pas matériel, n'apparaît pas clairement à tous, comme un clocher placé à l'extrémité d'une plaine, et que les moyens de l'atteindre ne sont pas aussi faciles à distinguer que la ligne droite sur un terrain uni. En effet, le but c'est la conservation et l'accroissement de la vie et les moyens sont l'ensemble de l'activité humaine. Le pro-

blème est infiniment plus compliqué et plus difficile à résoudre: mais il se résout de la même manière et en vertu des mêmes lois. Celui qui voit distinctement le but se sent obligé à y tendre par sa propre conviction et ne s'égare qu'autant que des passions ou des préoccupations étrangères le lui font perdre de vue. En un mot : croyance oblige.

Kant lui-même, ce nous semble, ne pense pas autrement. « Agis, nous dit-il, de telle sorte que les maximes de tes actions puissent être érigées par ta volonté en lois universelles». Voilà le fameux impératif catégorique, lequel ne brille certes ni par la clarté, ni par la modestie et duquel il serait facile de tirer d'étranges conséquences. Mais pourquoi accepterais-je cet impératif? Parce que si une maxime de conduite est susceptible de généralisation, il est probable qu'elle est une des lois de l'ordre universel. Eh bien! ceci même est une considération rationnelle, qui suppose, comme celles que nous avons présentées, la notion d'un ordre universel et l'obligation acceptée de se conformer à cet ordre. Autant vaudrait dire comme nous : « — Cherchez à coordonner votre activité à ce que vous connaissez de l'ordre universel ». Pourquoi? Par ce sentiment primitif et instinctif qui m'ordonne de faire ce que je crois bien et me défend de faire ce que je crois mal, quelle que soit d'ailleurs ma méthode pour distinguer le bien et le mal, quel que soit en d'autres termes mon principe de morale.

En réalité, Kant, tout comme nous, tire l'obligation morale d'un sentiment primitif de conscience et de raison. Il présente son impératif comme obligatoire pour l'être raisonnable, à cause précisément qu'il est raisonnable. Mais qui peut obliger ma raison, qui peut lui commander? Elle-même et nul autre, et c'est justement en ceci que consiste ma liberté. Mais c'est ce qui fait aussi que, lorsque je suis animé d'une conviction, il m'est impossible, absolument impossible de vouloir contre cette conviction, et c'est ce qui caractérise l'être libre et raisonnable.

L'histoire nous montre bien comment a pu naître et comment persiste l'illusion d'une obligation morale attachée à tel ou tel précepte en dehors du sentiment primitif dont nous avons parlé. Les hommes ayant toujours reçu d'autorité jusqu'à ce jour, les règles de la morale, soit comme préceptes religieux, soit comme vérités d'intuition, ont l'habitude d'associer l'idée d'obligation avec celle de ses règles. De même, ils se sont habitués à discuter toutes les inventions et affirmations qui n'invoquent d'autre autorité que la raison humaine et ne peuvent encore guère concevoir qu'ils soient obligés par elle. Ils ne prennent pas garde qu'ils sont tout aussi bien obligés par la connaissance d'une vérité mathématique que par celle d'une vérité morale. C'est du reste sous l'empire de cette erreur d'habitude qu'on oppose journellement la raison et la foi, comme s'il était possible de croire contre la raison, et comme si le mot de saint Augustin : *Credo quia absurdum*, n'était pas l'affirmation de l'impossible. On peut bien croire ce qu'on ne peut prouver par le raisonnement et même ce qui semble contraire aux raisonnements admis, parce qu'on a des motifs de sentiment qui nous le font croire, et c'est ce que voulait dire saint Augustin; mais il est impossible de croire ce que notre esprit juge absurde, c'est-à-dire contraire à ce que notre raison peut admettre. On me nie le mouvement ou la liberté, ou l'existence, par une suite de raisonnements que je ne puis réfuter : je marche, je choisis, j'affirme l'existence contre tous les raisonnements, sans que pour cela mes actes de foi soient contraires à la raison, c'est-à-dire absurdes. Il en est exactement de même dans le jugement des choses morales. Ce qui est étrange, c'est de trouver un reste de l'idée d'un impératif catégorique extérieur en quelque sorte et supérieur à la raison dans une philosophie aussi généralement exempte de préjugés que celle de Kant.

La loi morale, formulée en chaque temps par les personnes les plus éclairées, est acceptée et proclamée par la raison de presque tous les hommes qui ne se trouvent pas sous l'in-

fluence actuelle des causes d'erreurs temporaires, que nous appelons *passions*. A l'autorité de la conviction personnelle, se joint ainsi celle de l'assentiment universel, fortifié par le sentiment de l'intérêt personnel que chacun trouve à ce que ces lois soient généralement observées. De là, l'éloge et le blâme, la récompense et le châtiment employés comme motifs d'action, comme moyens d'éclairer et de diriger les volontés, de là, le caractère imparfait et toujours perfectible de tous les systèmes de morale.

Disons maintenant quelques mots de l'obligation extérieure, du jugement à porter sur la moralité des actes d'autrui.

Parce que nous avions dit que la morale variait selon le développement des connaissances humaines dans les diverses sociétés qui existent ou ont existé sur la face de la terre, on nous a accusés de porter dans l'histoire un optimisme indifférent, qui s'étendrait jusqu'aux faits contemporains. Cette accusation prouve le danger de tirer à la hâte des conséquences arbitraires d'un principe énoncé, selon l'habitude des philosophes de tous les temps et surtout du nôtre. Oui la morale varie, et certes celle des Druides n'est pas la nôtre. Que faut-il en conclure? Que les actes des Druides doivent être jugés d'après la morale de leur temps, et ceux de nos contemporains d'après la morale du nôtre. S'il était louable aux Druides de faire en certains cas des sacrifices humains, nous ne les blâmerons pas de ces sacrifices; mais si le mensonge, la trahison, le vol, la fraude entre particuliers étaient réprouvés par la morale de leur temps, nous les réprouverons chez ceux qui s'en seraient rendus coupables. Vendre sa patrie à un tyran était un acte infâme au temps de Virgile [1], et même bien auparavant. Nous flétrirons cet acte et la mémoire de tous ceux qui seront signalés pour l'avoir commis depuis l'époque où la règle est connue et proclamée.

« Fort bien, nous diront les tireurs de conséquences; mais

[1] Vendidit hic auro patriam dominumque potentem
Imposuit.......

il faut être logique et aller jusqu'au bout. Puisque vous absolvez les générations qui ont ignoré certaines lois morales, d'une ignorance absolue, soyez conséquent et dites qu'il n'y a pas de coupables. En effet, dans nos sociétés civilisées, il ne serait pas difficile de trouver des individus et même des groupes d'hommes qui ignorent quelques lois morales d'une ignorance absolue : vous devez les absoudre. Quant à ceux qui se trouvent sous l'empire de l'ignorance temporaire que produisent les passions, vous devez les absoudre également puisqu'ils ne sont pas ignorants par leur faute, mais tout au plus par mollesse de volonté ».

Nous reconnaissons volontiers la force de cette objection, fondée sur des faits constants et sur des analogies réelles ; mais nous n'admettons nullement qu'elle autorise l'indifférence morale. L'éloge et le blâme, la récompense et le châtiment ne sont et ne peuvent pas être des moyens de justice absolue ; ce sont, avant tout, des moyens d'enseignement et de discipline employés pour l'utilité commune. Lorsqu'une règle de morale est proclamée dans une société, on suppose que tous les membres de la société la connaissent, exactement comme les jurisconsultes disent : « Nul n'est censé ignorer la loi ». Comment, en effet, ceux qui distribuent l'éloge ou le blâme, la récompense ou le châtiment, peuvent-ils entrer dans la conscience de l'auteur d'un acte pour voir s'il ignore ou non la loi d'une ignorance absolue ? Ils ne voient et ne peuvent voir que l'acte, louable ou blâmable, et jugent par cet acte la volonté qui l'a produit.

L'opinion et la loi n'admettent point comme une excuse l'ignorance temporaire produite par la passion, parce qu'on estime que chacun peut et doit résister à ses passions, les étudier et prendre des précautions contre elles : on méprise et on hait justement la mollesse de volonté qui laisse faire les fautes et les crimes, comme l'erreur superbe et obstinée qui y pousse : on estime que l'homme digne de vivre en société doit respecter l'ordre général par lequel la société vit et croît,

qu'il doit s'imposer la discipline nécessaire au maintien de cet ordre. On blâme celui qui y manque comme inutile tout au moins, et le plus souvent nuisible. Mais encore une fois, en distribuant l'éloge et le blâme, la récompense et le châtiment, on se propose surtout d'enseigner et de diriger les volontés en leur créant des mobiles d'action qui tendent à les maintenir dans la bonne voie. On s'efforce de convaincre par l'autorité de l'opinion générale ceux qui ne seraient pas convaincus directement par leur propre raison. On blâme et on loue, on punit et on récompense afin d'augmenter le nombre des bonnes actions et de diminuer celui des mauvaises. Les hommes ont senti de tout temps et comprennent aujourd'hui que cette discipline est indispensable à la conservation et au développement du genre humain et s'efforcent de la maintenir, sans avoir besoin d'y être portés par un autre motif.

III

Tout principe de morale consiste dans l'énonciation d'une fin, d'un but assigné à l'activité humaine. Nous avons proposé et défendu de notre mieux celui de la vie. L'école criticiste ou kantienne, d'accord sur ce point avec Proudhon et un certain nombre de nos contemporains, trouve notre principe mal choisi et nous en présente un autre, celui de la dignité, qu'il convient de discuter.

« Agis, dit Kant, de telle sorte que tu traites toujours l'humanité, soit dans ta personne, soit dans la personne d'autrui, comme une fin, et que tu ne t'en serves jamais comme d'un moyen ». On traduit cette maxime impérative par cette autre : « Respecte en toi et en autrui la dignité humaine, c'est-à-dire la dignité de l'être libre et raisonnable ».

Ces deux préceptes ne nous semblent pas aussi identiques que l'on veut bien le dire et demandent un examen séparé. Le premier nous assigne pour fin morale de nos actes l'humanité, ou le genre humain. Mais si nos actions doivent avoir pour

but l'humanité, ne doivent-elles pas tendre à la conservation et à l'accroissement de la vie? Comment prendre pour fin d'activité le genre humain, sinon pour y conserver et y augmenter la vie? Voilà ce que nous ne pouvons absolument comprendre. Aussi considérons-nous l'impératif pratique de Kant, ainsi qu'on l'appelle, comme identique au fond à celui que nous avons proposé.

Toutefois on ajoute, et en s'autorisant des paroles de Kant lui-même : — « La raison, en étendant toutes les maximes de la volonté, considérée comme législatrice universelle, à toutes les autres volontés, ainsi qu'à toutes les actions envers soi-même, se fonde seulement *sur l'idée de la dignité* d'un être raisonnable qui n'obéit à d'autre loi qu'à celle qu'il se donne lui-même. Les actions qui traduisent les maximes généralisées font de la volonté qui les accomplit un objet immédiatement digne de notre respect, et c'est la raison seule qui nous impose ce respect[1] ».

Si nous comprenons bien cette phraséologie assez obscure, elle signifie simplement que, par un sentiment primitif, nous nous sentons obligés à observer les lois morales que nous reconnaissons comme bonnes, et que ces lois sont elles-mêmes la fin. S'il en est ainsi, bien loin d'éclaircir l'impératif pratique et de nous faire avancer, ces observations obscurcissent la maxime principale et nous font rétrograder, d'un autre côté, vers la doctrine que nous professons nous-mêmes.

Passons donc au second précepte que les adeptes qui, sans doute, comprennent mieux que nous le maître, nous présentent comme l'équivalent du premier : « Respecte en toi et en autrui la dignité humaine ». Qu'est-ce, au juste, que la dignité? C'est l'état d'une personne *digne* de l'estime des gens raisonnables. Dignité suppose donc estime, estime suppose jugement, jugement suppose un principe en vertu duquel on juge. La dignité ne saurait donc être ce principe à moins qu'on ne

[1] *Année philosophique*, p 202.

se jette en plein sophisme, comme si l'on disait : « Le principe de la morale est l'honnêteté, et l'honnêteté consiste à vivre conformément à la loi morale ». En s'exprimant ainsi, on ne serait guère exposé à la contradiction, mais on pourrait exciter un sourire. C'est le danger auquel on est exposé lorsqu'on présente comme principe de la morale le précepte de respecter ce qui est digne de respect.

Vainement on invoquerait, à l'appui de ce principe de la dignité, les passages de maints auteurs plus ou moins philosophes. Nous savons tous que, lorsqu'un écrivain ou un orateur est à bout de raisons, il se sauve volontiers par une tautologie, et que c'est souvent pour lui un grand moyen de succès.

Ceux qui veulent poser la dignité humaine comme principe de morale sont assez mal venus à trouver obscure et arbitraire la doctrine qui propose pour principe la conservation et l'accroissement de la vie. On comprend plus clairement la vie, qui est en quelque sorte l'homme lui-même, que la dignité, simple condition de son existence. Aussi, dès qu'on veut appliquer le principe de la dignité, rencontre-t-on des difficultés insurmontables. Cette dignité existe-t-elle dans l'homme, en tant qu'homme et indépendamment de ses actes. Si oui, il faut respecter même le méchant et tomber dans l'indifférence morale; sinon, la dignité de nos semblables dépendra du jugement que nous porterons d'eux, et où sera la règle d'action vis-à-vis des indignes ?

Et quant il s'agira de choisir entre des intérêts opposés, comment distinguer et reconnaître la dignité humaine ?

En posant le respect de la dignité humaine, comme principe de morale, on s'expose à un autre inconvénient, qui est grave : on se sert d'un mot très usité dans un sens un peu trop éloigné du sens usuel. La plupart des hommes ne comprennent par la dignité que l'état d'une personne estimée et respectée avec raison plus que les autres : dignité suppose pour eux une double comparaison, savoir : comparaison de la

vie d'une personne digne, avec une règle générale de conduite et avec la vie des autres hommes, considérée quant à cette règle de conduite. Chacun sait, d'ailleurs, que, dans le langage courant, la dignité accompagne l'estime et le respect dans les cas mêmes où la raison n'approuve ni l'une ni l'autre ; ainsi, porter tel habit, aller en voiture ou à pied, avec ou sans domestique, être richement logé, être décoré ou investi de telle fonction, tout cela touche à la dignité. Tuer quelqu'un ce n'est pas attenter à sa dignité et il faut sortir du langage usuel pour dire qu'en tuant, le meurtrier attente à sa propre dignité. Si même on y regarde de près, on trouvera que la plupart des hommes voient la dignité partout où se manifeste un signe de force ou de supériorité sociale.

Si nous cherchons à comprendre exactement le sens de cette proposition fréquemment énoncée : « Qu'on ne fera pas tel ou tel acte par respect de soi-même ou de sa propre dignité ; » si nous trouvons qu'elle signifie simplement que celui qui la formule juge mauvais l'acte dont il est question, et estime, que faire un acte que l'on juge mauvais, c'est abaisser et dégrader sa personne, nous devrons reconnaître qu'elle est exacte et bien formulée. Elle équivaut à dire : « Il y a des gens dont la raison ne s'élève pas à la connaissance du bien ou du mal et qui agissent par impulsion étrangère, collective ou personnelle : je ne suis pas de ces gens-là ; je suis de ceux qui comprennent la loi morale et s'y sentent obligés, d'obligation absolue, pour leur considération propre. Je ne puis faire ce que le juge mauvais et commettre un acte qui me souillerait en m'imprimant une honteuse habitude ». Voilà ce qu'on veut dire quand on parle de dignité en matière morale, quel que soit d'ailleurs le principe que l'on reconnaisse et auquel on obéisse. Il n'y a rien dans cette manière de comprendre et de parler qui indique un point fixe, un but, un principe, puisqu'il ne s'agit que d'un jugement personnel, qui peut être bon ou mauvais, correct ou incorrect. Mieux vaut, ce nous semble, montrer en dehors de notre personne, non pas

le jugement que nous avons porté, mais le principe qui détermine ce jugement.

En somme, lorsqu'on prend la dignité pour principe de morale, on proclame une morale à peu près arbitraire, dont l'obscurité est impénétrable pour le plus grand nombre des hommes et qui, même pour les esprits cultivés, ne peut devenir claire qu'à la condition d'être illuminée par un principe plus simple et en même temps plus compréhensif, le principe de la vie.

IV

Résumons cette étude.

La liberté morale est pour nous un fait primitif, un des points de départ de la science, contre lesquels le raisonnement ne saurait prévaloir. Mais cette liberté est toujours réglée et dirigée par une raison plus ou moins éclairée, selon l'état du sujet que l'on considère.

En d'autres termes, nous croyons que l'homme est une activité constante, mue par les passions, mais toujours dirigée par une raison plus ou moins éclairée et dirigée par la raison seulement.

Les opinions des hommes instruits dans la science de vivre, opinions acceptées par la grande majorité des hommes, qui ne se trouvent jamais tous à la fois sous l'empire d'une même passion, établissent et maintiennent les lois de la morale ou du bien vivre. Ces lois sont obligatoires d'obligation absolue pour ceux qui en ont la complète intelligence et qui la conservent; elles sont obligatoires pour tous, comme lois extérieures établies par le consentement général dans l'intérêt de la conservation et du développement de la société. Elles sont maintenues, à défaut de doctrine et de raisonnement, par le sentiment instinctif de cet intérêt.

A ce point de vue, la morale d'utilité ressemble à toutes celles qu'on établirait sur d'autres principes. Elle fonde l'obligation morale sur une conviction d'ordre général, parce que

cette obligation ne peut pas être fondée sur autre chose, soit qu'on proclame une morale révélée et consignée dans un livre, soit qu'on prétende qu'elle est révélée dès la naissance et par le seul fait de la naissance à chacun de nous. Toutes les disputes que l'on élève à cet égard nous semblent disputes de mots.

Enfin nous acceptons volontiers, comme principe, le précepte de Kant qui veut prendre l'humanité pour fin, mais à condition qu'il s'agisse de l'humanité considérée quant à la vie. Nous ne pouvons absolument admettre comme principe la dignité, chose indéfinie, incertaine, susceptible d'interprétations diverses et arbitraires.

N° 6[1]

DU DROIT DE TESTER ET DE SES LIMITES.

Quelle est l'origine, quel est le caractère du droit de tester ? Quelles sont ses limites rationnelles ? Telles sont les questions qui, posées à petit bruit dans quelques livres et dans les débats d'une société savante[2] ont été soumises récemment à la discussion dans le Corps législatif et dans la presse quotidienne. Bien qu'elles aient été traitées sommairement et légèrement, il est probable qu'elles se présenteront de nouveau et resteront longtemps à l'ordre du jour. Il convient d'autant plus de les étudier ici que, dans toute cette discussion, les considérations économiques n'ont guère été invoquées, et l'ont été quelquefois un peu hors de propos.

Dans ce débat, quelques jurisconsultes ont trouvé convenable d'accuser d'usurpation l'économie politique, comme si les questions de législation étaient hors de son domaine. Ils

[1] *J. des Économistes*, juin 1865.
[2] Cette question a été discutée en 1857 au sein de la *Société d'économie politique*.

n'ont pas pris garde que la législation est un art, fondé, comme tous les arts, sur diverses sciences et particulièrement sur l'économie politique qu'ils tiennent à ignorer. Est-ce que le droit de tester ne constitue pas un mode d'appropriation des richesses? Est-ce qu'il n'a pas une influence directe sur la puissance productive? Est-ce que tout ce qui touche à son règlement n'intéresse pas au plus haut degré l'économiste?

Il est bien vrai que dans cette question, comme dans toutes celles d'application, les économistes peuvent adopter des opinions contraires. Tout en professant les mêmes croyances scientifiques, ils peuvent apprécier différemment le point de fait, l'état de l'opinion, par exemple; ils peuvent aussi, dans une question très complexe, comme celle-ci, être plus ou moins touchés de certaines considérations étrangères à l'économie politique. Nous comprenons parfaitement la diversité des opinions en cette matière; mais il nous semble qu'on peut la réduire par une discussion un peu large, qui détermine le plus possible les points à débattre et écarte un peu plus que les discussions auxquelles nous venons d'assister les illusions qui naissent des passions et de l'esprit de parti.

I. — Origine et nature du droit de tester. — Limites acceptées.

Quelque étendu et absolu que puisse être le droit de propriété, il s'éteint naturellement avec l'existence du propriétaire[1]. A sa mort, les biens qu'il a acquis, à quelque titre que ce soit, se trouvent à la disposition du législateur. Celui-ci peut en disposer bien ou mal, c'est-à-dire d'une manière plus ou moins favorable à la conservation et à l'accroissement de la société; mais pourvu qu'il sauvegarde les espérances légitimes que la loi ou la coutume antérieure avait fait naître, il

[1] Il est inutile de réfuter l'opinion de Leibnitz qui fonde le droit de tester sur l'immortalité de l'âme. Une âme séparée du corps ne saurait avoir besoin des biens de la terre, qui sont matériels.

ne peut pas en disposer injustement. Supposez, par exemple, que le législateur abolisse l'hérédité et le droit de tester pour tous les hommes à naître à dater de ce jour; il pourrait avoir commis une erreur très grande, préjudiciable à un haut degré à l'intérêt public et particulièrement à la production industrielle; mais il n'aurait pu léser des droits individuels, des droits acquis par des personnes qui n'existent pas encore.

Comment la propriété individuelle, l'hérédité et le droit de tester ont-ils été introduits dans le monde? Chacun sait que ce n'est pas par le bon plaisir des législateurs, mais contre leur gré. Les législateurs préféraient les anciens arrangements d'autorité, le communisme, les castes : ils n'y ont renoncé que par force, parce que la société n'en voulait plus. Dans notre monde occidental, ils ont accepté et maintenu entière autant qu'ils l'ont pu la propriété du clan ou de la tribu, du γένος grec et de la *gens* romaine. Sous l'empire de ce régime, une portion de terre, obtenue au sort dans un partage de conquérants et appelé κλῆρος ou *sors*, était destinée à soutenir une famille à perpétuité dans une condition toujours égale. En effet, cette terre n'était ni aliénable, ni divisible, afin qu'elle restât toujours et nécessairement héréditaire. Il y a des traces de cet arrangement dans la Bible, ainsi que dans les écrits des philosophes et des historiens de l'antiquité grecque ou latine, et il subsiste plus ou moins encore aujourd'hui chez les Arabes d'Afrique, chez les Cosaques et chez quelques peuplades indigènes d'Amérique.

Les philosophes grecs revenaient volontiers vers cet idéal. Ils le comprenaient mieux et étaient disposés à croire que les anciens qui avaient connu la propriété collective possédaient des lumières supérieures. Ils croyaient comprendre sans peine une société dont les arrangements, la richesse et la population restaient également fixes. Il est bien entendu que sous ce régime le testament était inconnu, et, si les désirs du père de famille le réclamaient, Platon lui répondait par une proso-

popée fort éloquente que l'on peut lire dans son traité des lois[1].

Cependant il fallut accepter le droit de tester. Solon le reconnut à Athènes, mais seulement pour ceux qui n'auraient pas d'enfants. Les coutumes de l'ancienne Rome sur ce point sont plus obscures. Il y a bien un fragment de la loi des Douze Tables qui proclame ce droit sans limites; mais ce n'est qu'un fragment, et qui sait si le reste de la phrase n'établissait pas des restrictions[2]? Pourquoi cette ancienne forme de testament qui exigeait le concours de l'assemblée du peuple? N'était-ce pas pour donner force de loi à une proposition du père de famille? Pourquoi le testament *per æs et libram*, sinon pour éluder par une vente simulée la nécessité du concours des comices? Ce qui est certain, c'est que le droit de tester, que nous tenons des Romains, n'a jamais été considéré par eux comme un droit privé : « il est de droit public », dit Papinien[3], et cette sentence est écrite au Digeste. En effet, par le droit de tester, le législateur délègue au père de famille la faculté de disposer, sous certaines conditions, des biens qu'il laisse à son décès, sur lesquels la nature ne lui donne aucun pouvoir.

[1] La coutume primitive n'admet pas le droit de tester. A peine commence-t-il chez les Grecs, et les philosophes, comme Platon, le voient avec défaveur. Il se développe à Rome, où, mourir sans testament est un malheur et une honte. Les Germains ignoraient ce droit, mais l'Église eut soin de le conserver et d'en tirer de grands avantages.

On semble avoir à l'origine réduit le droit de tester aux acquets et on rencontre cette restriction très naturelle dans nos anciennes coutumes. « Tout peut laisser par testament quanques il acquesta. Ses hoirs auquel l'acquest vient n'en peut laissier que le quint ».

Cette distinction est relevée très fréquemment devant le Conseil d'État par les héritiers naturels qui réclament contre des dispositions testamentaires soumises à l'homologation du gouvernement et ce Conseil admet souvent les réclamations élevées contre les testaments, même par des parents assez éloignés. C'est un exemple curieux de la vitalité des vieilles idées.

[2] Cela est d'autant plus probable que le texte du fragment de la loi des Douze Tables ne parle que des legs, qui sont, en droit romain, et même chez nous, très distincts de l'hérédité. Il est vrai que les legs peuvent faire disparaître l'héritage, et qu'ils le firent disparaître si souvent, qu'une réserve fut établie en faveur de l'héritier.

[3] *Testamenti factio non privati, sed publici juris est.* Digeste, L. XXVIII, tit. I, l. 3.

Dans la dernière forme du droit romain que nous avons recueillie et souvent conservée, le droit de tester appartient au père de famille : il peut laisser ses biens à qui bon lui semble, mais sous la condition de déclarer s'il entend, oui ou non, *exhéréder* un ou plusieurs de ses enfants ou tous, et cette disposition peut être attaquée comme *inofficieuse*.

On voit que cette législation conserve encore l'empreinte de l'ancienne doctrine de la propriété de la tribu. Les idées des jurisconsultes à cet égard sont d'ailleurs explicites et très claires. « Pour les héritiers siens, dit Paul, il y a moins hérédité que continuation de propriété, comme s'ils avaient déjà été maîtres, eux, qui, du vivant même du père, sont considérés en quelque sorte comme maîtres. C'est pourquoi, à la mort du père, ils semblent moins hériter qu'acquérir *la libre administration de leurs biens*. Aussi, bien qu'ils ne soient pas institués héritiers, ils restent maîtres; cependant on peut les déshériter, comme on pouvait autrefois les mettre à mort[1] ». Déshériter, c'est porter contre le déshérité une sentence qui doit être exprimée et avoir une cause légitime. Si le père de famille omet ses enfants dans la rédaction de son testament, ce testament est nul. S'il peut déshériter celui qui a déjà agi contre la famille, en la déshonorant, par exémple, par une profession infâme, ou celui qu'il croit introduit dans la famille par l'adultère, son testament peut être attaqué. Si, tout en les instituant héritiers, il les surcharge de legs, les lois Furia, Voconia et enfin la loi Falcidia lui interdisent de disposer en cette forme de plus des trois quarts de ses biens.

Les idées exprimées par Paul, sur lesquelles est fondée la dernière législation romaine, se sont conservées d'une manière extrêmement remarquable jusqu'à notre temps dans les pays de droit écrit, et ont eu une renaissance dans les pays de droit coutumier après avoir cessé d'y exister. Mais comment ces idées n'auraient-elles pas pris racine et ne se seraient-elles pas conservées, même en dehors des pays de droit écrit,

[1] Dig., L. XXVIII, t. II, l. 11.

lorsque les jurisconsultes déclaraient unanimement que le droit romain de la décadence de l'empire était la raison écrite, ni plus ni moins?

Cependant, on le sait, grâce à l'ardeur d'imitation gréco-romaine qui était de mode à la fin du siècle dernier, la Révolution poussa la réaction et le retour aux anciennes idées plus loin que le droit romain lui-même. Elle commença, dans sa première ferveur, par aller jusqu'aux lois de Solon; elle ôta au père de famille le droit de tester[1]; puis, l'opinion se soulevant, le législateur recula quelque peu, et le droit de tester, réduit par un compromis d'abord au dixième en ligne directe et au sixième en ligne collatérale[2], a repris place dans nos lois civiles dans des conditions à certains égards plus étroites, et à d'autres plus larges que dans le droit romain.

Voilà la tradition : venons aux principes.

Qu'est-ce que l'hérédité dans les sociétés modernes? Un arrangement destiné à partager d'une certaine façon entre les hommes les professions et les capitaux que laissent les morts. Cet arrangement est fondé sur la notion de la propriété privée, de la liberté du travail et des échanges, de l'admissibilité de tous les individus et de toutes les familles au concours pour toutes les fonctions. Dans cet idéal, le père et la mère de famille répondent de la satisfaction des besoins de leurs enfants mineurs, et tout adulte étant libre, répond de la satisfaction de ses besoins propres. La liberté ne va qu'avec la responsabilité.

Ainsi le partage des fonctions sociales et le règlement de la population, au lieu de dépendre d'arrangements fixes, comme dans la cité antique, sont livrés au concours. Chaque famille peut se conserver et croître indéfiniment sans rencontrer nul obstacle artificiel; il lui suffit pour cela d'offrir toujours un travail assez demandé pour obtenir par l'échange les moyens de conservation et d'agrandissement. La famille, qui ne rem-

[1] Décret du 7 mars 1793.
[2] Décret du 17 nivose, an II, art. 16.

plit pas cette condition, meurt ou ne satisfait ses besoins que par l'assistance d'autrui. Tel est l'idéal qui se dégage peu à peu des révolutions du passé.

Dans cet idéal, la famille forme une unité, mais une unité dans laquelle tout adulte est libre et n'est empêché par aucun lien. L'hérédité et ses conditions ont été réglées de la manière qu'on a jugé la plus équitable par la loi civile. On a supposé que le meilleur moyen de stimuler le père de famille à créer des capitaux par son travail et de les conserver par l'épargne, était d'assurer la possession des biens qu'il laisserait à son décès à ses descendants. Grâce à cette institution, la prévoyance, les désirs, les projets du père de famille peuvent s'étendre sans limites : on obtient plus de travail, plus de développement vital en tous sens que si l'hérédité n'existait pas.

Mais le législateur ne s'est pas borné à déterminer les règles générales de la transmission des successions; il a pensé avec raison que les règles générales les meilleures ne pouvaient, par cela seulement qu'elles étaient générales, s'appliquer convenablement à tous les cas, et il a admis le droit de tester. En établissant le droit de tester, le législateur a délégué à tout propriétaire complet, jouissant du droit d'user et d'aliéner, la faculté de disposer dans certaines conditions des biens qu'il laissera à son décès. Ainsi que le dit Papinien, le testateur agit en vertu du droit public, comme délégué du législateur, comme magistrat, dans l'intérêt de la société et non, comme on le croit trop souvent, dans son intérêt propre. En faisant cette délégation, le législateur suppose que celui qui a formé ou conservé les capitaux est le plus capable d'en faire un bon emploi, d'en disposer de la manière la plus conforme à l'intérêt public.

Le législateur se trompe-t-il? Non, assurément. De même que la propriété privée a été le moyen le plus énergique de conserver et d'accroître les capitaux, le droit de tester, qui en est le complément, a rendu le sentiment de la propriété

plus intense. Chacun a désiré acquérir, non seulement pour satisfaire ses besoins actuels, mais afin de pourvoir à la conservation de sa famille en disposant de ses biens de la manière qui lui semble la plus convenable : il a pu porter jusque dans l'avenir la faculté de satisfaire même ses fantaisies et ses caprices. De là un stimulant puissant à produire et à conserver[1].

En admettant que les citoyens, à commencer par les jurisconsultes, comprissent bien l'esprit des lois sous l'empire desquelles ils vivent, on peut dire que le testateur, remplissant une fonction de magistrat, doit disposer des capitaux qui font l'objet de son testament, de manière à ce qu'ils soient le plus utiles qu'il est possible à la société. Il doit, par conséquent, les laisser aux personnes les plus capables de les conserver et de les accroître, ou les employer de manière à créer la plus grande force productive possible, en portant ses regards d'abord sur les personnes qu'il connaît le mieux, sur les membres de sa famille.

Considéré à ce point de vue, le droit de tester rencontre des limites naturelles sur lesquelles nous ne pensons pas qu'il s'élève une discussion sérieuse :

1° Ne peut tester qui ne peut aliéner, comme le mineur, l'interdit et, si on admet le conseil judiciaire, celui qui a un conseil judiciaire, puisqu'on le juge incapable même d'administrer.

2° Le testateur ne peut attenter au droit de propriété qui, lui aussi, existe en vertu d'un principe d'utilité publique. C'est ce qui arriverait si le testateur déclarait que tel de ses biens sera inaliénable, à temps ou à perpétuité, ou à certaines conditions seulement, ou qu'il sera cultivé et administré de telle façon, ou transmis par succession de telle ou telle manière, comme dans les pays de fidéicommis et de substitutions.

[1] « Les biens se vendent au denier trente, non pas dans toute la généralité de Limoges, mais dans la partie du Limousin qui est régie par le droit écrit, *la facilité de disposer de ces biens par testament les faisant rechercher.*
Turgot, t. I, p. 552, avis sur l'imposition de la taille, 1766.

Ce qui importe avant tout à l'ordre public, c'est que chaque chose ait un propriétaire certain, jouissant du droit de propriété dans toute son étendue, à ses périls et risques. C'est une grande tolérance d'admettre pour une seule génération la séparation de la nu-propriété et de l'usufruit. On ne pourrait pousser cette concession plus loin sans attenter sérieusement à la puissance productive, et on peut ajouter, sans jeter le désordre dans les familles, sans y susciter et y alimenter les pires instincts de l'homme.

Si le législateur délègue au testateur la faculté de disposer de ses biens, c'est parce qu'il suppose qu'il agira avec discernement. Or, pour agir avec discernement, il faut que l'action de l'homme le plus capable soit limitée à un temps assez court. Comment disposer avec discernement et en législateur pour un long avenir, lorsque nous voyons nos dispositions les plus méditées échouer de notre vivant et en notre présence?

3° Le père de famille est responsable envers la société de la satisfaction des besoins de ses enfants mineurs et infirmes et de leur éducation : il doit aussi des aliments à ses ascendants. Qu'il soit tenu de laisser de quoi se décharger de ces devoirs et ne puisse disposer de ce qui lui reste qu'après les avoir remplis.

4° Il conviendrait de poser une autre limite à la faculté de tester, afin de conserver au testateur sa qualité de magistrat. Il faudrait empêcher ces testaments arrachés par l'obsession, par l'importunité, par les cajoleries et complaisances de la dernière heure à des mourants qui, le plus souvent, ne jouissent pas de toutes leurs facultés mentales. Il est évident qu'on ne peut guère poser à ce sujet une règle absolue, mais une règle arbitraire pourrait être justifiée par l'observation de la majorité des cas. On pourrait déclarer nuls, par exemple, hors les cas de mort subite ou accidentelle, tous les testaments faits dans les quinze derniers jours, plus ou moins, de la vie du défunt[1]. Certes, une telle règle présenterait quelques incon-

[1] L'auteur d'un remarquable discours sur cette matière à l'Assemblée cons-

vénients, mais ces inconvénients seraient moindres que ceux de la législation actuelle. Cette règle porterait au moins les hommes à exercer la magistrature que le législateur leur confie quand ils jouissent de leur santé et de toutes leurs facultés. Cela seul serait un très grand bien qui compenserait largement quelques abus.

Ces principes posés, nous croyons que le droit de tester devrait être absolu et illimité; mais le Code civil décide autrement et l'opinion générale sur ce point est favorable au Code civil et le dépasse même. Il faut donc aborder ce terrain disputé et entrer dans le vif de la discussion.

II. — De la réserve.

L'article 913 du Code civil est ainsi conçu : « Les libéralités, soit par actes entre-vifs, soit par testament, ne pourront excéder la moitié des biens du disposant, s'il ne laisse à son décès qu'un enfant légitime; le tiers, s'il laisse deux enfants; le quart, s'il en laisse trois ou un plus grand nombre ». Cette disposition est aggravée par les articles 843 et 844 ainsi conçus : « Tout héritier, même bénéficiaire, venant à une succession, doit rapporter à ses cohéritiers tout ce qu'il a reçu du défunt par donation entre-vifs, directement ou indirectement; il ne peut retenir les dons ni réclamer les legs à lui faits par le défunt, à moins que les dons et legs ne lui aient été faits expressément par préciput ou avec dispense de rapport. L'héritier venant à partage ne peut les retenir que jusqu'à concurrence de la quotité disponible : l'excédent est sujet à rapport ».

Examinons rapidement les effets de ces deux principes de la réserve et du rapport au point de vue de la doctrine. Nous étudierons séparément les idées et les passions qui les défendent.

tituante, Prugnon, proposait d'établir cette limite et de la fixer à deux mois. Il y aurait un autre motif pour établir la restriction proposée. Le droit de tester a pour fin de stimuler l'activité du testateur et, quand celui-ci est mourant, le droit de tester n'a plus de raison d'être.

Les inconvénients du rapport sont évidents à première vue, parce qu'il attaque la propriété dans son principe. Un bien quelconque, une ferme, par exemple, a été donnée, soit en dot, par un père de famille riche à l'un de ses enfants, qui en devient propriétaire et en jouit comme tel. Au bout de vingt ans ou plus, le père de famille meurt, ruiné ou moins riche, peut-être après son fils et après des partages faits dans la famille de celui-ci. Il faut rapporter. Ou, sans que l'état de fortune du donateur ait varié, la survenance d'un ou de deux enfants a réduit le montant de la quotité disponible. Ici encore il faut rapporter. N'est-il pas clair que, dans ces cas, des espérances légitimes et respectables sont troublées ou renversées? N'est-il pas certain, lors même qu'il n'y aurait aucun trouble de ce chef, que les améliorations ou détérioriatons, les plus-values et les accidents de toute sorte peuvent susciter des difficultés qui ôtent à la propriété toute certitude et la font dépendre des décisions des tribunaux?

Le principe du rapport ne peut être soutenu que par la nécessité d'assurer l'exécution de l'article 913 du Code civil, qui établit la réserve. Ainsi, tous les inconvénients, tous les maux qui naissent du rapport, l'incertitude des propriétés, les procès, les troubles domestiques qui en résultent, sont imputables à la réserve. Voyons maintenant ce qu'elle vaut par elle-même.

Les dispositions du Code civil qui ont établi la réserve sont évidemment fondées sur l'idée très ancienne de la propriété collective du clan ou de la tribu, de la quasi copropriété des fils dans le droit romain. Cette idée se rattache à un arrangement économique et politique fixe, dans lequel une famille ne peut être déclassée sans désordre. Est-ce l'arrangement social sous l'empire duquel nous vivons? Pas du tout. La société moderne est fondée sur le principe contraire, de la liberté du travail et des échanges, principe d'après lequel le classement des personnes et des biens est toujours mobile et se modifie incessamment sous l'impulsion du travail et de la capacité de

chacun. L'individu a tout pouvoir d'user de ses biens et de les aliéner; la famille n'a de fixité et de consistance que par l'éducation morale et par la volonté libre de ceux qui la composent : elle n'est contenue par nulle autorité; aussitôt majeurs, les enfants deviennent libres et responsables, le père de famille est privé de tous les pouvoirs que les arrangements anciens conféraient au père de famille romain ou féodal, et certes, personne ne s'en plaint.

Seulement il faudrait être conséquent. Dès que les enfants sont libres, ils sont responsables; le père de famille a fini de remplir ses devoirs envers eux; il ne leur doit rien, absolument rien. Voilà la vérité ; la loi elle-même la reconnaît en laissant au père de famille le pouvoir d'aliéner, de consommer, de dissiper. Mais la loi n'est pas conséquente et l'opinion l'est bien moins encore que la loi et résiste obstinément. Pourquoi? Parce que nous vivons encore sous l'empire d'autres idées de l'antiquité, notamment sous celle-ci : « que la propriété foncière est tout; que la propriété mobilière est un accident dont on ignore la cause; que l'une et l'autre se transmettent, mais ne se créent pas par le travail ».

Certainement personne n'ose affirmer de telles propositions et peu de personnes s'en rendent compte. Mais les idées-mères comme celle-ci se manifestent bien autrement que par des affirmations positives; elles se manifestent par les conséquences qu'on en tire, et surtout par les actes. Eh bien ! raisonnez un peu avec les Français, et surtout voyez-les agir. Ils conviendront que la richesse naît du travail, parce qu'il est de mode de le dire et qu'ils ne peuvent pas établir le contraire; mais gardez-vous de penser qu'ils le croient; ils croient ce que croyaient les Romains et les Grecs, parce qu'ils ne savent pas plus d'économie politique que les Romains et les Grecs.

Mais, pour qui raisonne sérieusement, n'est-il pas clair que la richesse s'acquiert par le travail? L'observation ne montre-t-elle pas un nombre très grand et toujours croissant de fortunes faites par ceux qui les possèdent? Pourquoi

donc considérer plus longtemps comme un accident irréparable le malheur d'être privé de tout ou partie de la succession de ses parents? Pourquoi même compter sur cette succession?

N'est-il pas plus utile à la société et aux particuliers que les jeunes gens comptent sur eux-mêmes et sur eux seuls, sans attendre d'autrui les moyens de vivre ou de s'enrichir? Ne vaut-il pas mieux qu'ils travaillent que de croupir dans l'oisiveté en attendant et espérant la mort de leurs pères? Sur ce point, ce me semble, il n'y a pas de discussion possible, et il est indubitable que les dispositions mauvaises, antisociales d'un grand nombre de fils de familles riches, naissent de la réserve et de l'ensemble d'idées auxquelles elle se rattache. Un des moyens les plus efficaces de détruire ces préjugés d'un temps de barbarie serait l'abolition de la réserve.

On a prononcé, dans la discussion du Corps législatif, un mot qui a produit un très grand effet, parce qu'il répondait à des sentiments qui ont des milliers d'années. « Vous parlez de la liberté de tester, s'est écrié un orateur; ce que vous voulez, c'est la liberté d'exhérédation ». En prononçant ces paroles qui ont eu tant de succès, l'orateur affirmait tout simplement ce qui était en question; il affirmait que nous vivions sous l'empire du même arrangement que les sociétés antiques. En effet, exhérédation suppose héritier sien, comme disait le droit romain, c'est-à-dire copropriétaire de l'héritage. Mais cet héritier n'existe plus, n'a plus aucune raison d'être dans l'arrangement de la société. L'enfant majeur n'a aucun droit à la succession de son père, et, lors même qu'il n'en recevrait pas un centime, il ne serait ni ne pourrait être déshérité. Ce grand succès oratoire a été dû à une de ces affirmations sonores par lesquelles on aime tant à conclure en France toutes les discussions; en lui-même il ne signifie absolument rien, puisqu'il repose sur une idée contradictoire avec l'arrangement actuel de la société et sur un mot qui n'a plus de sens.

Personne aujourd'hui ne peut être déshérité, parce que personne n'est copropriétaire par droit de naissance des biens que son père a acquis et conserve.

On parle assez légèrement des droits des enfants et des devoirs du père de famille envers eux. D'où les enfants tireraient-ils des droits légitimes contre leur père ? Ne lui doivent-ils pas l'existence, l'éducation ? Ont-ils contribué pour quelque chose à l'acquisition et à la conservation des biens qu'il possède ? Nullement, hors le cas exceptionnel d'une association dans laquelle les droits réciproques sont généralement réglés par un contrat. — Le père est riche, dit-on, il ne doit pas laisser tel de ses enfants ou tous ses enfants pauvres. — Pourquoi donc, s'il vous plaît? Est-ce que la société soufrira quelque dommage de la pauvreté de ces enfants ? Est-ce que le père, auquel rien autre chose que son travail et sa vigilance n'assurent le maintien de sa fortune, peut être tenu de la transmettre à ses enfants ? N'est-il pas exposé à devenir pauvre lui-même par le jeu normal des institutions ? Où est la loi, où est la convenance morale qui lui impose de laisser à ses enfants précisément la fonction de conservateurs de capitaux qu'il remplit lui-même ? Est-ce que la société n'est plus constituée sur la liberté du travail, sur le concours de tous à toutes fonctions, sur une distribution toute personnelle des rémunérations et des châtiments ? Peu importe donc à la société que les enfants d'un homme riche remplissent les fonctions abandonnées aux pauvres; pourvu qu'ils remplissent une fonction quelconque, elle est satisfaite et ne demande rien de plus. Elle voit du même œil le millionnaire, l'artisan et le simple manœuvre qui la servent également, quoique dans des fonctions diverses. C'est là ce que signifie, à moins qu'il n'ait aucun sens, le principe d'égalité.

Ce qui est plaisant, c'est que ce sont précisément ceux qui se donnent pour apôtres spéciaux de l'égalité qui réclament le plus haut pour le maintien de la réserve. Ils trouvent que l'hérédité fait aux pauvres une condition trop dure et pré-

tendent que les enfants des riches doivent faire caste ! Quelle étrange contradiction !

On a attaqué, et les lois nouvelles ont détruit, les droits que les lois anciennes donnaient au père de famille sur ses enfants ; on a rompu les liens qui faisaient de la famille un faisceau tout artificiel. On a bien fait sans doute, mais il fallait aller jusqu'au bout, si l'on était mû par autre chose que par un sentiment d'insurrection irréfléchi ; il fallait affranchir le père de famille et ne pas lui imposer les liens de la réserve.

Étrange situation que celle du père de famille dans une multitude de circonstances ? C'est lui qui a formé sa fortune par son travail, ou, ce qui est la même chose aux yeux de la science, c'est lui qui l'a conservée ; il peut l'aliéner ou la dissiper, la loi le lui permet ; elle lui permet même d'en disposer par donation dans une certaine mesure, mais au delà, elle se méfie de lui ; elle craint qu'il soit injuste envers les enfants qu'il a élevés avec son travail, qui lui doivent la vie et l'éducation, et leur donne les droits contre lui. Ainsi un fils ou une fille auront manqué de la manière la plus grave à la loi morale et à leur père, ils sont indignes de lui succéder ; lui seul le sait ; il ne peut légalement les priver de la réserve. Un des fils est riche personnellement ; l'autre n'a rien et il est infirme. Le père de famille ne pourra laisser à ce dernier la totalité de sa petite fortune. Un des fils est prodigue, incapable de conserver des capitaux, faible de caractère et de mœurs, égoïste ; le père de famille qui a souffert pendant des années de ses désordres, qui a payé vingt fois ses dettes, ne peut cependant laisser la totalité de sa fortune à un autre fils, économe, laborieux, animé de l'esprit de famille, qui pourrait au besoin recueillir le prodigue et venir à son secours. Enfin, il n'est pas impossible qu'un père de famille riche ait sur les richesses des idées raisonnables ; qu'en considérant la dilapidation des capitaux et la corruption qui accompagnent depuis trois mille ans les grandes fortunes acquises par héritage, il ne juge convenable, pour la conser-

vation de ses enfants et de sa famille, de leur laisser seulement une petite aisance. Nos lois sur la réserve ne le lui permettront pas.

Le droit romain, qui admettait la copropriété, autorisait pourtant le père de famille à exhéréder. Il prévoyait même un cas spécial, celui dans lequel le père de famille, ne voulant pas dire « mon fils », dans son testament, déshériterait en écrivant : « le fils de ma femme ». Le droit romain avait prévu que la fiction qui attribue au mari les enfants de sa femme, introduirait dans la famille des étrangers, en fraude des héritiers du sang, et il laissait en ce cas au père de famille la ressource de l'exhérédation. Notre Code civil la lui refuse. Après avoir imposé, même contre l'évidence, au mari les enfants de l'adultère, il leur donne des droits contre lui par la réserve. On a fait cela, dit-on, pour fomenter l'esprit de famille. Qu'aurait-on fait si on avait voulu le détruire? Pouvait-on rendre pire la condition du chef et lui rendre plus enviable celle de célibataire ?

Quelle discipline veut-on qui existe dans les familles, si les lois donnent des droits aux enfants contre le père et limitent de toutes parts la puissance paternelle ? Non seulement cette puissance cesse à la majorité des enfants, mais il semble qu'à cette époque le père lui-même tombe en tutelle; toute disposition qu'il fait de ses biens est contrôlée amèrement; on le censure, on peut même, avec une médiocre habileté, le dépouiller en lui faisant donner un conseil judiciaire; en tout cas, on l'observe, on lui fait sentir chaque jour l'impatience avec laquelle on attend sa mort. Les lois, à cet égard, sont mauvaises; les mœurs sont pires, et ce qu'il y a de plus étrange, c'est la résignation des pères de famille qui, tout en souffrant et gémissant, se croient tenus par des devoirs qui, en dernière analyse, sont purement imaginaires.

Si l'on veut comprendre la portée morale de la doctrine exposée par Paul, d'après laquelle les enfants acquièrent par la mort de leur père la *libre disposition de leurs biens*, il faut

se rappeler le témoignage de l'historien qui constate que les proscrits reçurent souvent asile et secours des esclaves, des affranchis, des clients, *jamais* de leurs enfants (1). Le langage courant fournit un témoignage analogue. Lorsque le père avait la plénitude de ses droits, sa mort était une *expectative;* depuis le Code civil, elle est une *espérance*. La nuance qui existe entre les deux mots est légère, mais significative.

Au point de vue économique, la réserve, avec le cortège que lui font les lois et les mœurs, n'exerce pas une influence moins fâcheuse. Elle éloigne le père de famille du travail, toutes les fois que les dispositions établies par la loi sont contraires à ses vœux personnels. A quoi bon acquérir une fortune plus grande, si, ayant ce qu'on estime nécessaire, on ne peut faire de ses biens l'usage que l'on voudrait? Est-on par trop opprimé par la loi? On cherche à l'éluder par des combinaisons, telles que la rente viagère, les ventes fictives, les emprunts simulés; on dénature ses biens; toutes choses préjudiciables à la production et dont la morale souffre presque toujours.

On peut dire, en un mot, que les avantages économiques du droit de tester, sont diminués de tout ce qui est enlevé à ce droit par les dispositions qui établissent la réserve.

III. — Objections contre l'abolition de la réserve.

Maintenant que nous avons étudié en principe et en lui-même le droit de tester et la limitation qui lui est imposée par la réserve, venons à ce qu'on appelle la discussion pratique de la question, à l'examen des passions et des opinions règnantes sur cette matière.

Trois objections principales s'élèvent contre la proposition d'abolir la réserve, savoir :

1° La réserve fait partie de l'héritage de la révolution et

(1) Velléius Paterculus, II, 67. In proscrisptos servorum fidem aliquam, filiorum nullam.

doit être défendue contre ceux qui veulent restaurer l'ancien régime; elle favorise le morcellement de la propriété; d'ailleurs, le Code civil est une arche sainte, à laquelle il ne faut pas toucher ;

2° Si la réserve était abolie, on verrait aussitôt reparaître le droit d'aînesse et reconstituer les grandes propriétés;

3° Si la réserve était abolie, on profiterait de la liberté de tester pour livrer des biens immenses au clergé et aux congrégations religieuses.

Voilà les trois motifs que l'on invoque ou que l'on sous-entend en faveur de la réserve. Il est juste d'ajouter que presque tous ceux qui en demandent l'abolition espèrent justement ce que craignent les partisans de la réserve. Ils se proposent de détruire, autant qu'il est en eux, l'œuvre de la Révolution, et ne seraient pas fâchés de faire quelques pas vers l'ancien régime. Au fond, par conséquent, les appréciations des partisans et des adversaires de la réserve, sur les effets probables de son abolition, sont les mêmes. Ils ne diffèrent qu'en cela, ce que les uns craignent, les autres le désirent.

Nous croyons, quant à nous, qu'il y a beaucoup d'illusions dans ces espérances et dans ces craintes.

Il est très vrai que la réserve, bien qu'elle existât dans plusieurs coutumes de temps immémorial, est un héritage de la Révolution; mais tout ce qui nous vient de la Révolution, est-il sacré et au-dessus de l'examen? Nous ne le pensons pas. Quelle que soit notre sympathie pour l'œuvre de cette époque héroïque, nous devons reconnaître que de grandes erreurs ont été commises. En matière de succession, par exemple, ce fut une erreur de prétendre, après avoir généralisé l'égalité des partages, de l'imposer en supprimant le droit de tester. Ce fut une erreur plus grande encore de vouloir, parce qu'un certain nombre de pères de famille avaient puni par leur testament ceux de leurs enfants qui avaient pris parti pour la Révolution, donner un effet rétroactif de quatre ans à l'éga-

lité forcée des partages. Il faut savoir faire, dans la Révolution, la part des colères et des emportements de la lutte, et reconnaître leurs tristes effets. Comment comprendre autrement que la Révolution servie avec une entière abnégation et un dévouement absolu par des millions d'hommes d'une incomparable vaillance, ait en grande partie échoué, tandis que l'ancien régime, repoussé par les malédictions de la France entière, a été restauré pièce à pièce et subsiste encore en quelque sorte ? Ces erreurs, il faut tâcher de les reconnaître et de les réparer; il faut continuer l'œuvre de nos pères en tirant les conséquences rationnelles des principes vitaux qu'ils ont proclamés, au lieu de répéter servilement tout ce qu'ils ont dit.

Eh bien! le grand principe de la Révolution, c'est sans contredit la liberté du travail et des échanges, la plénitude de la propriété individuelle, la mise au concours, sous l'empire de ce principe, de toutes les fonctions entre tous les hommes. Là est la réalisation pratique de la grande devise, dont la liberté et l'égalité sont les premiers termes. Nous croyons avoir démontré que la réserve et tout le cortège des idées qui la soutiennent étaient contraires à ces principes.

Quant au Code civil, il ne saurait nous inspirer nulle superstition. Il n'a évidemment nulle valeur doctrinale; c'est une transaction faite à propos entre des partis fatigués de lutter et incapables de s'entendre. Rien de plus. Quelle pouvait être la portée d'esprit de ses rédacteurs, lorsqu'à propos du droit de tester, ils ont qualifié les dispositions du testateur de *libéralités?* Qu'on leur laisse la réputation de praticiens distingués, soit! mais qu'on se garde d'avoir pour eux et leur mémoire des prétentions plus élevées !

Ne nous arrêtons pas davantage à une opinion plusieurs fois citée de Napoléon, qui croyait que le Code civil émietterait les fortunes particulières au point de ne laisser debout que les fortunes obtenues de la faveur du gouvernement. En exprimant cette opinion, il a prouvé seulement que ses idées

ne dépassaient pas l'horizon antique. Une courte expérience a suffi pour montrer que l'égalité des partages ne renversait pas les fortunes appuyées sur les qualités morales des possesseurs, et que les majorats même ne conservaient pas les fortunes obtenues de la faveur, lorsqu'elles n'étaient pas soutenues par certaines qualités morales.

Les législateurs de la Révolution avaient jugé mauvaises les idées de leurs contemporains, en faveur du droit d'aînesse et voulu empêcher que ces idées prévalussent dans la plupart des testaments. C'est dans ce but qu'ils supprimèrent le droit de tester, et c'est dans ce but qu'il a été limité par l'établissement de la réserve. Voyons donc un peu la valeur de ce droit d'aînesse, qui suscite encore tant de craintes et d'espérances.

Ce droit, dont l'origine remonte à l'époque des tribus aryennes et se rattache aux croyances religieuses les plus anciennes, avait reparu sous la féodalité, pour assurer le bon service du fief. Qu'était le fief? La station d'une compagnie de soldats commandée par un seul chef. Quel était ce chef? L'aîné des agnats du chef précédent. La fonction ne pouvait être divisée, le revenu du fief, qui constituait les appointements du fonctionnaire, ne pouvait pas l'être. Rien de plus logique et de plus rationnel; seulement il ne s'agissait pas de ce que nous appelons aujourd'hui une propriété, née du travail et constituée dans un intérêt purement économique; il s'agissait d'une propriété bénéficiaire, détachée du domaine public, liée à des fonctions et à des charges militaires. Voilà pourquoi le droit d'aînesse était le droit commun des successions nobles.

Lors de la décadence de la société féodale, quand on en vint à confondre la propriété des fiefs avec la propriété ordinaire, on s'imagina que le droit d'aînesse était un moyen de « soutenir l'éclat des familles ». On cherchait, dans chaque famille, à accumuler le plus de richesses que l'on pouvait dans les mains d'un seul de ses membres, afin d'élever le plus haut

possible dans la société la gloire du nom commun et d'en faire porter le lustre sur tous les membres de la famille.

Ces rêves ambitieux se réalisaient-ils? Rarement. Grâce aux idées étranges qui régnaient et qui règnent encore au sujet de la propriété, l'aîné se croyait né pour jouir et dépenser; il s'élevait, vivait et agissait en conséquence, dépensait le plus souvent son patrimoine, de telle manière qu'au lieu d'élever la gloire de la famille, il la précipitait dans l'oubli, à moins qu'elle ne fût relevée, comme il arrivait souvent, par les efforts et l'abnégation des cadets. Ces résultats du droit d'aînesse étaient particulièrement sensibles dans les familles roturières, là ou la coutume l'avait établi. Les familles nobles se maintenaient un peu mieux, grâce à des mariages d'argent et une habileté très grande à exploiter la faveur des princes. Ils s'appuyaient aussi sur une législation compliquée qui les laissait propriétaires, lorsqu'ils auraient dû cesser de l'être, et qui a disparu sans retour dans la Révolution.

Aujourd'hui, avec l'ensemble de nos lois, faire un aîné serait-il le meilleur moyen de conserver et d'élever une famille? Nous ne le croyons pas. Ce serait peut-être un moyen excellent pour la détruire, au moins quant à l'aîné. Mais si ce moyen était efficace, quel intérêt la société aurait-elle à s'y opposer?

On a dit que la faculté de faire un aîné préviendrait le morcellement des patrimoines des paysans propriétaires, et on a proposé ou combattu à ce point de vue la liberté de tester. Mais qui ne voit que le morcellement ou la concentration, se règlent à la longue sur la culture plutôt que sur la loi de succession? Dans les lois relatives aux successions et testaments, ce qu'il faut considérer, ce sont les personnes et non pas les choses. Les erreurs qui amènent le morcellement tiennent aux idées fausses que l'on se fait au sujet de la propriété foncière et nullement à la législation.

On craint la concentration des fortunes, c'est convenu; pourquoi? On serait bien embarrassé de le dire. Qu'on la craignît chez les anciens et au moyen âge, lorsque celui qui n'a-

vait pas de terres n'avait rien, et n'était propre à rien, on le comprend; mais aujourd'hui tout est changé. Le commerce, l'industrie opèrent des concentrations qui auraient effrayé tous les Lycurgue de l'antiquité, et personne n'y prend garde, parce qu'elles ne présentent nul inconvénient. La Bourse opère des concentrations plus énormes encore et surtout plus fâcheuses, et c'est à peine si on s'en aperçoit. C'est que la voie de la fortune n'est pas fermée, comme dans l'antiquité; elle reste ouverte et libre; on s'y précipite et on ne prend pas même souci des capitaux accumulés par quelques-uns. En fait, la concentration des fortunes n'est qu'un vain épouvantail, tant que le travail reste libre et la terre librement aliénable.

Si les familles avaient, comme on le suppose depuis quatre-vingts ans, la manie de faire un aîné, je ne vois pas au nom de quel droit ou même de quel intérêt social, on prétendait les empêcher de se donner cette satisfaction. Si l'expérience était faite, on verrait bientôt que faire un aîné n'est pas le moyen d'atteindre le but orgueilleux qu'on se propose.

En Angleterre, le droit d'aînesse a été importé avec la coutume de Normandie, ce qui n'empêche pas de dire qu'il existe par l'inclination propre à la race anglo-saxonne. Quels ont été les effets de ce droit appliqué, non, comme en France, dans une classe ou dans quelques provinces, mais à peu près partout. Les aînés ont-ils mieux perpétué les familles qu'en France? Nullement. Le droit d'aînesse a présenté l'avantage signalé par Johnson, de faire « qu'il n'y ait qu'un imbécile par famille ». Ce droit a été utile.... aux cadets, en leur apprenant à ne compter que sur eux-mêmes et à n'attendre leur fortune que du travail, ce qui a été favorable à la production et avantageux à la société.

Au fond, la passion de faire un aîné n'est pas dangereuse au point de mettre en péril l'ordre social. Mais cette passion existe-t-elle en France? Est-elle générale? On pourrait en juger par l'usage que l'on fait du peu de liberté de tester qui reste au père de famille français. Une enquête sur ce point se-

rait curieuse; elle donnerait probablement des résultats très différents selon les localités; mais en somme, nous croyons qu'elle montrerait une disposition générale à l'égalité de partage. Quant aux anciens pays de droit écrit, il n'y a nul doute, on n'y fait guère de testament que pour récompenser de vieux serviteurs ou des services notables auxquels la quotité disponible suffit amplement ou bien on établit entre les enfants des préférences motivées par des causes graves, mais on ne songe que bien rarement à faire un aîné.

Quelles que fussent, du reste, les dispositions des familles, nous croyons que l'abolition de la réserve ne pourrait être qu'une amélioration de l'état actuel. On peut se tromper en faisant un aîné; mais cette erreur même est l'exagération d'un noble sentiment, celui de l'ambition de famille qui porte la pensée de l'homme vers un long avenir et lui impose des obligations sévères. Un tel sentiment, même lorsqu'il s'égare, est préférable à l'abjection dont nous sommes témoins, à ces ambitions qui vont à peine à quelques années et tendent toutes aux jouissances matérielles immédiates. En étendant la liberté de tester, on étend les vues du testateur et on élève son âme, ce qui est toujours un bien, tandis qu'on le diminue et l'abaisse en restreignant cette liberté, en l'obligeant à rétrécir la sphère de ses pensées et de ses actes. Est-on sûr que cet effet moral de la réserve ne cause pas plus de mal que le bon ordre auquel on prétend arriver par son moyen ne produit de bien dans l'ordre matériel ?

Il est bien évident qu'un des vices de notre société est l'affaiblissement de l'esprit de famille, le peu de souci que l'on a de conserver et d'agrandir celle à laquelle on appartient. Comment raviver ce sentiment, si ce n'est en écartant les passions soulevées par la réserve, en laissant à chacun la faculté de disposer de ses biens à l'heure où les passions se calment, où l'on pense à l'avenir, à une époque où l'on ne peut espérer laisser de soi sur la terre autre chose que son nom et les biens qu'on a conservés ?

Passons maintennant à l'autre prévision des partisans et des adversaires de la réserve, à l'excès possible des donations et testaments en faveur du clergé et des congrégations religieuses.

Il nous semble qu'à cet égard il n'y a pas grand'chose à craindre ou à espérer. Observons d'abord avec La Bruyère que ceux qui captent les testaments au nom de la religion s'attaquent rarement, crainte de scandale, à la ligne directe. Or, on le sait, la ligne collatérale n'est pas protégée contre eux par la réserve. Qu'ont-ils besoin d'ailleurs de la liberté de tester, lorsqu'ils savent si bien s'emparer des personnes riches elles-mêmes et en obtenir avec un art admirable à peu près tout ce qu'ils veulent? Ils se rendent, bien avant les dernières heures, maîtres des gens qui ont besoin d'être dominés; ils savent leur inspirer le mépris des biens de la terre et surtout celui des dispositions légales assez bien pour que les translations de propriété aient lieu en leur faveur par des dons de la main à la main. Ce qu'ils acquièrent par testament n'est que l'accessoire, et certes, ils ne feraient pas effort pour acquérir aux dépens des héritiers à réserve, lorsque leurs congrégations se trouvent absolument sous la main de l'administration publique, et ne peuvent acquérir ou même exister que par sa tolérance.

Mais supposons le pire : supposons qu'un grand nombre de pères de famille soient assez fanatisés pour vouloir sauver leur âme au prix de leurs biens et laisser leurs enfants sans fortune. En résulterait-il un grand mal pour la communauté? Je ne le crois pas. Quant aux enfants, nous l'avons déjà remarqué, ce serait pour eux un bienfait, peu apprécié sans doute, mais presque toujours réel, qui leur apprendrait à ne compter que sur leur travail et leur énergie propre et qui en ferait certainement des citoyens utiles. Quant à la conservation des capitaux, le mal ne serait pas grand, puisque les gens d'église conservent assez bien ce qu'ils ont une fois acquis.

Reste donc uniquement la crainte de voir les gens d'église

absorber les fortunes particulières et acquérir tout le territoire national, en même temps qu'ils réunissent des montagnes de titres au porteur. Cette crainte nous touche peu, parce que, lors même que tout ce qui est prévu se réaliserait, le pays serait médiocrement atteint dans sa fortune et conserverait intactes ses forces productives. Quant à l'influence politique que les richesses peuvent donner au clergé, nous savons qu'elle inspire beaucoup d'espérances à quelques-uns et beaucoup de craintes à un plus grand nombre. Nous ne partageons ni les unes ni les autres. Si la possession de grandes richesses donne au clergé une certaine influence, elle le prive d'une influence bien plus grande et bien plus redoutable, de l'influence morale. D'ailleurs, le clergé possède déjà tout le pouvoir que les richesses peuvent lui donner. Sans aucun doute il s'efforcera d'acquérir encore et toujours, mais ces acquisitions deviennent déjà pour lui un danger, et ce ne sont pas les acquisitions qu'il pourrait faire aux dépens de la ligne directe qui augmenteraient la considération dont il jouit. En dernière analyse, il est évident que les biens des congrégations religieuses n'ont aucun des caractères qui rendent sacrée en quelque sorte la propriété privée, et que le législateur a le droit, comme le pouvoir, de mettre ordre en les supprimant, s'il le faut, à ce que leur excroissance ne vienne pas troubler les arrangements sociaux.

Il serait temps, ce nous semble, d'en finir avec cet épouvantail des influences cléricales que l'on oppose sans cesse à la liberté, soit en matière de testaments, soit en matière d'instruction publique, soit en quelques autres. La liberté, après tout, est le principe et le droit; si des influences illégitimes se placent entre nous et le droit, il faut les écarter directement, au lieu de tenir les peuples dans un état de tutelle qui ne leur permet pas de développer leurs forces morales. Qu'on s'élève contre l'inégalité que les lois, l'opinion, les habitudes et les mœurs établissent entre les congrégations cléricales et les associations laïques, entre la presse cléricale et la presse

laïque, entre la prédication cléricale et la prédication laïque; à la bonne heure : on ira au but. Qu'on se plaigne de voir les cléricaux en possession d'une multitude de libertés qui manquent aux laïques, de voir les tracasseries administratives épargnées aux premiers et prodiguées aux seconds, on aura raison. Mais s'attaquer à la liberté, c'est faire fausse route et tourner le dos au but même vers lequel il s'agit de marcher; car les restrictions imposées à la liberté dans le droit commun n'arrêtent pas le moins du monde les empiètements du clergé et les favorisent au contraire en rendant les peuples plus apathiques, plus passifs, plus étrangers aux longues pensées.

En ce qui touche à l'influence que les richesses et les moyens matériels peuvent donner au clergé, nous croyons être arrivés à ce point de ne risquer plus rien, parce que nous n'avons plus rien à perdre. Mais nous avons à acquérir de l'énergie morale et économique, des lumières, du jugement, et tout cela ne s'acquiert pas par des restrictions; cela s'acquiert par le développement libre de toutes nos facultés.

Lorsqu'on nous représente les pères de famille français comme tout disposés à donner leurs biens à des étrangers aux dépens de leurs enfants ou à établir le droit d'aînesse, nous croyons que l'on commet une grosse erreur d'appréciation. Dans le plus grand nombre des cas, les pères de famille veulent que leurs biens passent à leurs enfants et soient partagés entre eux par portions égales. S'ils ont une superstition, c'est plutôt celle de l'égalité que toute autre. Mais quoi qu'il en soit, quelles que soient sur ce point les opinions et dispositions des pères de famille, nous croyons que le législateur doit les respecter, afin de permettre à leurs facultés de se développer et qu'il ne convient nullement de les mettre en tutelle, au nom d'une sagesse supérieure dont l'existence est très contestable. Je me défie d'une loi qui prétend enseigner et imposer aux pères et mères l'amour paternel.

IV. — Conclusion.

Les considérations qui précèdent peuvent se résumer en peu de mots.

En établissant le droit de tester, le législateur a délégué aux propriétaires le soin de disposer après leur mort des capitaux qu'ils laisseront. Le droit de tester investit le testateur d'une véritable magistrature qu'il doit exercer dans l'intérêt public.

Le droit de tester est favorable au bon ordre et à la production en ce sens surtout qu'il étend et complète le droit de propriété, intéresse davantage le propriétaire à conserver et à acquérir, en même temps qu'il étend ses pensées vers un avenir plus long et les élève dans une région plus haute. Le législateur a pensé en outre que la meilleure règle de succession ne pouvant être bonne dans tous les cas, il y avait avantage à laisser au père de famille le soin de la modifier, de la rectifier et de l'annuler au besoin. Il est naturel de supposer que celui qui fonde et soutient une famille est le plus intéressé à travailler à sa conservation et à son agrandissement. L'intérêt de cette conservation peut en certains cas exiger le partage inégal, et dans d'autres, l'exclusion totale ou presque totale des enfants dans la succession du père.

En tout cas, le droit de tester est constitué pour développer les facultés et l'énergie du père de famille et nullement pour conserver la famille dans tel ou tel état de richesse. Encore moins est-il destiné à faire que les enfants, quels que soient leur caractère et leur conduite, aient des droits contre leurs pères. La société n'a aucun intérêt à ce que les jeunes gens soient riches pour s'être donné la peine de naître; elle a plutôt un intérêt contraire, et si elle établit et conserve l'hérédité dans les familles riches, c'est plutôt en considération des pères que des enfants, afin d'encourager les créateurs et conservateurs de capitaux et nullement pour favoriser d'inutiles

consommateurs. Si l'on ne considérait que les enfants, on pourrait invoquer des arguments bien forts, même contre l'hérédité.

La société étant fondée sur la liberté du travail, la responsabilité du majeur et le concours de tous à toutes fonctions, n'a nul motif de vouloir que les fils de famille continuent la fonction de leurs pères comme administrateurs et conservateurs de capitaux. Il lui suffit que ces enfants soient en état de vivre sous leur responsabilité propre, en exerçant une fonction quelconque. Elle n'a nul intérêt à ce que les fonctions de riche soient attribuées, en dehors des conditions ordinaires du concours, à Pierre plutôt qu'à Paul. Elle a intérêt à conserver les capitaux et doit croire que celui qui les a conservés sous l'empire de la concurrence et qui bien souvent ne laisse après lui sur la terre d'autre souvenir que ces capitaux, saura mieux que personne pourvoir à leur conservation.

Lors même que les testateurs se tromperaient dans leurs prévisions et emploieraient des moyens peu judicieux pour conserver leurs fortunes et leurs familles, la société n'en souffrirait qu'un faible préjudice, amplement compensé par le développement des facultés et des efforts du père de famille. Il vaut mieux que nos projets embrassent un avenir lointain et s'y égarent, que de les voir réduits et enfermés par la loi dans un espace trop étroit.

Les dispositions législatives qui établissent la réserve sont donc mauvaises. Elles sont fondées sur cette idée fausse, que les enfants doivent être maintenus dans la fonction et la caste de leur père. Elles détruisent l'autorité du père de famille et limitent son droit de propriété de la manière la plus injurieuse; elles élèvent ses enfants contre lui en leur montrant que la loi se défie de son affection à leur égard; elle les corrompt en leur assurant des espérances réalisables au décès de leur père, en les habituant à compter pour vivre sur ces espérances et non sur le travail, en les portant à l'oisiveté. La réserve rend la position du père de famille pire que celle du célibataire; celui-

ci peut disposer librement de ses biens; personne ne prétend en être copropriétaire et y avoir un droit quelconque, tandis que le père de famille est assujetti en quelque sorte à ses enfants et à ceux que sa femme peut introduire du dehors et lui imposer. La situation que la réserve fait au père de famille peut être telle qu'il se fasse naturaliser Anglais uniquement pour conquérir la liberté de tester. Cela s'est vu et atteste hautement la violence qu'exerce le système de la réserve.

Il y a donc des motifs très sérieux pour abolir la réserve, mais on oppose à cette abolition l'état de l'opinion et les dangers d'un retour à l'ancien régime. L'état de l'opinion importe beaucoup quand il s'agit d'imposer des obligations et des restrictions; il importe moins quand il s'agit d'ajouter à la liberté. En abolissant la réserve, on ne forcerait personne à s'écarter de l'hérédité et du partage égal; les pères de famille qui croiraient aux droits que l'opinion confère à leurs enfants, pourraient tout à leur aise respecter ces droits; nul ne les forcerait à tester, ni à tester de telle manière. Seulement, s'ils croyaient avoir des motifs sérieux de disposer de leurs biens par donation ou testament, ils en auraient le pouvoir. Qui en souffrirait? Quel droit légitime serait atteint?

Quant aux craintes et aux espérances d'un retour à l'ancien régime, nous voudrions bien que ceux qui les conçoivent, sous l'empire d'une antipathie ou d'une sympathie assez peu réfléchies, méditassent un instant sur des considérations fort simples. L'ancien régime existait dans toute sa force, avec un cortège de corporations, de privilèges et de substitutions que personne ne songe à rétablir; il avait la possession, l'autorité d'une tradition dix fois séculaire, de longues habitudes transmises de génération en génération. Cependant, l'ancien régime a été renversé en peu de temps, sur la demande de tout le monde, y compris le roi, la noblesse et le clergé. Depuis la Révolution, tous les gouvernements qui se sont succédés en France ont travaillé à le reconstituer avec une ténacité incomparable; ils ont été favorisés dans cette tentative par les

écrivains, par les préjugés des classes dominantes, par l'apathie et l'abandon de l'opinion. Eh bien ! avec le concours de tant d'éléments de succès, après avoir dirigé vers ce but presque toutes les forces volontaires de la nation, qu'a-t-on obtenu ? Tout simplement la résurrection de la machine administrative et de l'autorité exorbitante du pouvoir central, et ce résultat, toujours mal assuré, a été acheté au prix de cinq changements violents de pouvoir ! Peut-on croire, lorsqu'on réfléchit à cela, qu'il soit si facile qu'on le craint et qu'on l'espère de rétablir l'ancien régime ? Croit-on qu'il serait rétabli, lors même que tous les pères de famille feraient un aîné ou donneraient leurs biens au clergé ? Ce serait une grande illusion.

Il n'y a du reste qu'un moyen d'en finir avec ces mirages de l'ancien régime : c'est de dégager et de mettre en action les principes de la société moderne, la liberté du travail, la plénitude de la propriété individuelle, l'égale admission de tous au concours pour toutes les fonctions. Contenir et enchaîner l'action de ces principes, c'est, au contraire, rester autant qu'il est possible dans un ordre d'idées qui trouble la société moderne, dans les idées de l'ancien régime : c'est paralyser les intérêts et les sentiments qui doivent effacer à jamais ces idées.

Certes, il n'est pas besoin d'être un grand observateur pour voir que chez nous la constitution et l'esprit de famille laissent beaucoup à désirer. Nous ne reconnaissons plus la constitution de la famille de l'ancien régime, et nous répugnons à accepter celle qui est une conséquence du régime nouveau. En attendant, nous restons à mi-chemin, avec des lois et des idées contradictoires, un état provisoire douloureux pour tout le monde et qui ne peut durer. Pourquoi vouloir y persister par une obstination routinière, contre l'expérience et le raisonnement ?

Nous croyons la famille moderne appelée à une haute destinée ; nous croyons qu'elle ne sera ni moins soucieuse de sa

conservation, de son agrandissement et de sa gloire que la famille antique, mais elle marchera au but par d'autres voies. La famille antique aimait les moyens matériels et se préparait avec soin des béquilles pour soutenir sa marche et son existence; la famille moderne, appelée à vivre dans les luttes de la concurrence, s'attachera plutôt à préparer ses membres au combat et à l'action; elle comprendra que sa prospérité et même son existence sont attachées à la condition de déployer constamment, de génération en génération, sans lacune, l'énergie morale et intellectuelle qui est le seul titre véritable à la grandeur et à la richesse. Elle reconnaîtra que, dans une société qui veut l'égalité dans le concours et la plénitude de la propriété personnelle, sans suspension du droit d'aliéner, toutes les béquilles de l'ancien régime sont inutiles et ne servent qu'à préparer des chutes. Mais la famille moderne n'aura conscience d'elle-même, et de ses droits, et de sa force, que lorsqu'elle sera dégagée de la réserve et des idées antiques de caste, sur lesquelles la réserve est fondée. Car, la première condition de prospérité de la famille moderne, c'est que ses membres, en se sentant attachés les uns aux autres par le nom, l'éducation et des intérêts moraux communs, se sentent en même temps indépendants les uns des autres, et concourent au but commun librement, avec toutes les forces de chacun. Comment pourraient-ils penser et agir ainsi dans les chaînes de solidarité qu'établit la réserve?

Il convient donc d'abolir la réserve. Les intérêts de la production, les intérêts du bon ordre, de la conservation et de l'accroissement des familles l'exigent également. L'abolition de la réserve est aussi la condition indispensable de la propagation d'idées rationnelles sur le rôle et la situation des individus dans la société et sur l'usage des richesses.

FIN.

TABLE DES MATIÈRES

LIVRE III.

Du droit et de la morale.

APPENDICE.

FIN DE LA TABLE DES MATIÈRES.

Saint-Denis. — Imprimerie Ch. Lambert, 17, rue de Paris.





